Geschichte.
16.
3 1761 07511016 3

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by
Rutherford Library
University of Alberta

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/reformatorenvord00ullm

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

Erster Band.

Das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den Reformator-
ten Manne und einzelne freundliche Zeugnisse

Hamburg, 1841.

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

Erster Band.

Das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den Gesammtgeist der Kirche und einzelne kirchliche Zustände.

Hamburg, 1841.

Verlag von Friedrich Perthes.

Johann von Goch

und

Johann von Wesel

nebst reformatorischen Männern

ihrer Umgebung,

namentlich:

Cornelius Grapheus, Gregor von Heimburg,
Jacob von Jüterbock und Matthäus von Cracow,

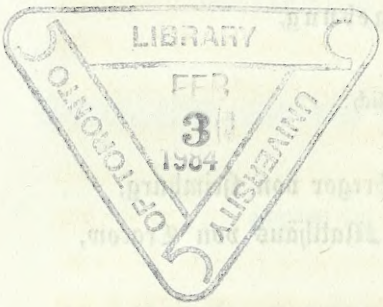
dargestellt von

Dr. C. Ullmann.

Hamburg, 1841.
Verlag von Friedrich Perthes.

JUR. POL. LESEVEREIN

BR
295
.H56
1842
V.1



Vorrede.

Der Engländer W. Gilpin hat ſeiner Zeit Biographien der bekannteſten Reformatoren vor Luther — Wikliffe, Lord Cobham, Huß, Hieronymus von Prag und Ziska — geſchrieben. Ich könnte dem Werke, welches ich hiermit dem Wohlwollen des Publicums vorlege, eine gerade entgegenſetzte Aufſchrift geben: Lebensbeſchreibungen der mindeſt bekannten Reformatoren vor Luther; doch müßte ich dann ſogleich, wenn ein Titel dergleichen erlaubte, hinzufügen: aber, die um ſo mehr bekannt zu werden verdienen.

In der That ſind, einige wenige ausgenommen, die Männer, von denen in den beiden folgenden Bänden gehandelt wird, und die ich der Kürze wegen ſchlechthin Reformatoren nenne, obgleich ich wohl weiß, was ſie von den Reformatoren im engeren Sinne unterſcheidet, nicht eben ſehr bekannt, ja zum Theil ſo gut wie ganz unbekannt, während andre Vorläufer der Reformation in jeder, auch kürzeſten, Weltgeſchichte vorkommen und in Aller Munde leben. Es hat ſich dieß ganz natürlich auf folgende Weiſe gemacht. Die Reformation war einerſeits eine friſche Auf-

faſſung des Evangeliums in Glauben und Lehre von einem jetzt erſt mit voller Klarheit und Lebendigkeit erkannten Mittelpunct aus, andrerſeits aber auch eine große kirchliche, ja weltgeſchichtliche That, eine Umſetzung des bisher bloß Erkannten und Gelehrten in Handlung und Wirklichkeit, ein in einer Reihe von großartigen Acten durchgeführtes Drama, an dem in verſchiedenen Abſtufungen die erſten Fürſten und Völker Europa's theilnahmen. Hätte dieſes Drama nicht eine chriſtlich-ächte, aus guter Quelle geſchöpfte und mit tiefer erfahrungsmäßiger Überzeugung feſtgehaltene Lehre, einen neuen gereinigten Glauben zu ſeiner eigentlichen Grundlage gehabt, ſo wäre es ohne wahre innere Bedeutung, ohne ſicheren Halt geweſen und erfolglos vorübergegangen; wäre dagegen Glaube und Lehre nicht zugleich in Handlung und Wirklichkeit geſetzt worden, ſo hätte ſich beides, wie bisher, vorzugsweiſe im Bereiche des Gemüthslebens oder der Schule gehalten, eine Geſammterneuerung des religiöſen und kirchlichen Zuſtandes aber, eine, auch das Volk ergreifende, friſche Kirchengeſtaltung wäre daraus nicht hervorgegangen. Nur durch Vereinigung und Durchdringung von beidem, von Erkenntniß und That, Glauben und Handeln, wurde die Reformation zu dem, was ſie war, zu einer umfaſſenden chriſtlichen Geiſtes- und Lebensumbildung. Naturgemäß mußte ſie auch von beiden Seiten angebahnt und vorbereitet werden. Beides, die reinere Erkenntniß im Inneren und das Zeugniß für ſie durch weithin leuchtende That, mußte bis zu einem gewiſſen Grade ſchon vorhanden ſeyn, ehe es ſich in der Reformation zu einem großen, gewaltig

wirkenden Ganzen einigen konnte. Wir ſehen daher der Reformation Männer von zwiefacher Art vorangehen: ſolche, die mehr innerlich, ſey es populär oder wiſſenſchaftlich, die reformatoriſchen Lehren ſich ſelbſt und Andern zum volleren Bewußtſeyn bringen, und ſolche, die, nach außen hervortretend und lebendig eingreifend, die Kirche unmittelbar in einen entſprechenderen Zuſtand hinüber zu führen ſuchen. Die Erſteren konnten ſtill und unverwickelt mit der Hierarchie ihren Beruf erfüllen und ihr Leben ruhig beſchließen; die Letzteren aber, da ſie die vorhandenen Verderbniſſe antaſten mußten, wurden unvermeidlich in einen äußerlich höchſt ungleichen, meiſt verzweifelten, aber oft um ſo ergreifenderen und denkwürdigeren Kampf mit der weit überlegenen Kirchenmacht hineingezogen; ihnen fiel das Loos, Bekenner, Märtyrer, auch wohl Stifter ähnlich geſtimmter, aufgeregter Parteien zu werden; ihr Leben bietet daher ein, zum Theil ſehr reiches und erhebendes dramatiſches, ja tragiſches Intereſſe dar; und da Handlung und Kampf immer größere und populärere Sympathien erwecken, als Forſchung, Erkenntniß und ruhige Innerlichkeit, da insbeſondere das äußere Unterliegen bei innerem Sieg und Triumph das höchſte Intereſſe zu erregen pflegt, ſo war es ganz in der Ordnung, daß dieſe Kämpfer zuerſt und vor allen andern zu Männern des Volkes, der Geſchichte, des allgemeinen Ruhmes wurden. Aber wenn die Geſchichte dieſen Handelnden und frei ſich Opfernden ihr Recht hat angedeihen laſſen, ſo hat ſie nicht minder die Pflicht, unparteiiſch zu ſeyn und den Andern das Gebührende nicht zu

verſagen. Durch jene practiſchen Männer allein wäre die Reformation nicht herbeigeführt worden. Sie waren nicht immer diejenigen, die in chriſtlicher Erkenntniß am höchſten ſtanden, ſie waren oft mehr geeignet, Wärme und Begeiſterung, als richtigere Einſicht in das Weſen des Chriſtenthums zu verbreiten, und das von ihnen entzündete Feuer brannte nicht ſelten auch wild und verzehrend. Sie haben vielleicht größere, aber keineswegs tiefere und reinere Wirkungen hervorgebracht, als die ſtillen, innerlichen Reformatoren des 14ten und 15ten Jahrhunderts. Denn achten wir auf das, was Luther und die andern Heroen der Reformation, bevor ſie auftraten, zu dem machte, was ſie waren, und zu dem ausrüſtete, was ſie thun ſollten, ſo war es nicht etwa das Vorbild eines Huß, eines Savonarola oder ähnlicher Märtyrer, es waren nicht wikleſitiſche oder huſſitiſche Schriften und Lehren, woran ſie ſich heraufgebildet hätten, ſondern es waren ganz andre Elemente des chriſtlichen Glaubenslebens und der Theologie, welche ihnen zur Nahrung dienten: diejenigen nämlich, die wir vorzugsweiſe bei den bibliſchen und geſunden myſtiſchen Theologen Deutſchlands und der Niederlande am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, bei jenen unſcheinbareren Schrift- und Erfahrungstheologen, von denen der ruhige, beſchauliche Staupitz für Luther und der edle Wyttenbach für Zwingli die nächſten unmittelbarſten Repräſentanten waren. Und fragen wir, von wem hauptſächlich jene Einwirkungen chriſtlicher Erleuchtung und humaner Bildung ausgingen, die während des 15ten Jahrhunderts in

immer erweiterten Kreiſen und ſteigendem Maaße die verſchiedenen Klaſſen des Volkes leiſe und unmerklich durchdrangen und daſſelbe für das Wort und die Thaten der Reformatoren empfänglich machten, ſo ſehen wir uns auch wieder nicht ſowohl auf die berühmteren vorreformatoriſchen Helden hingeführt, die ſich für das Ganze opferten, als vielmehr auf die beſcheidenen Männer, die in engeren Kreiſen, oft wenig genannt, aber wahrhaft bildend, bauend und poſitiv belebend thätig waren. Denn obwohl weit entfernt, das Verdienſt jener Glaubensheroen und ihrer Parteien zur allgemeinen Erregung des Geiſtes im Geringſten herabſetzen zu wollen, ſehen wir uns doch durch geſchichtliche Gerechtigkeit genöthigt, zu ſagen, daß für die chriſtliche Erleuchtung und Erziehung des Volkes von einem Gerhard Groot und den Brüdern des gemeinſamen Lebens, für die Verinnerlichung und Vergeiſtigung des chriſtlichen Glaubens und Lebens von den nieder- und oberdeutſchen Myſtikern, für die reinere, ſchriftmäßige Ausbildung der Theologie von einem Goch, Johann von Weſel und Joh. Weſſel weit mehr geſchehen iſt, als nach der Natur der Sache von den Männern des Kampfes und der That geſchehen konnte. Die Wirkungen dieſer mehr von innen heraus bildenden Theologen und Gemeinſchaften waren ſchlechthin unentbehrlich, gerade wenn es zum Weſentlichſten der Reformation, zum reformatoriſchen Glauben und zur reformatoriſchen Theologie kommen ſollte. Da aber ihre Thätigkeit meiſt äußerlich beſchränkt war und des lauten Handelns entbehrte, ſo hat die Geſchichte ſie wo nicht vergeſſen, ſo doch ſehr in den Hintergrund geſtellt.

Um ſo erfreulicher iſt es, auch ihnen auf geſchichtlichem Gebiete den Dank abzutragen, der ihnen von Seiten der evangeliſchen Theologie gebührt. Und dabei wollen wir dann nicht fragen, welche größer waren, die ſtille Pflanzenden und Pflegenden, oder die gewaltig Hervortretenden und Kämpfenden? Genug beide waren nothwendig, wenn das vorgeſteckte Ziel erreicht werden ſollte; die Einen wie die Andern erfüllten eine ihnen zugewieſene Miſſion; und wenn die ruhiger wirkenden Männer minder anziehend ſind für den, der vorzugsweiſe das Dramatiſche in der Geſchichte ſucht, ſo haben ſie deſto mehr Bedeutung für den wiſſenſchaftlichen Theologen, dem die Entwickelung des inneren Lebens und die Ausbildung der theologiſchen Begriffe der Grundbeſtandtheil der Kirchengeſchichte iſt.

Es kommt noch etwas Anders hinzu. Unbeſtritten iſt Deutſchland, die Schweiz und Niederlande mit inbegriffen, der Mittelpunct der welthiſtoriſchen Bewegung, die wir Reformation nennen. Nun hat es aber doch in der That etwas Auffallendes und man muß ſich wundern, daß dieß nicht ſchon längſt ſtärker empfunden und öfter ausgeſprochen worden iſt, daß ſeit Jahrhunderten von engliſchen, böhmiſchen, franzöſiſchen und ſelbſt italiäniſchen Vorläufern der Reformation die Rede iſt, aber faſt gar nicht von deutſchen; ich meine deutſchen im weiteren Sinne des Wortes, ſo daß wir zugleich an die Länder denken, welche der deutſcheſte Strom, der Rhein, und die, wenn auch in einem eigenthümlichen Dialect ausgeprägte, aber doch immer deutſche Sprache mit unſerm Vaterland in Verbindung ſetzt. Sollten Luther

und ſeine Genoſſen, ſollten Zwingli und die ſeinigen, ſollten die Männer, die wir zu derſelben Zeit am Rheine hinab und in den Niederlanden für die gereinigte evangeliſche Lehre auftreten ſehen, als Reformatoren vom Himmel gefallen ſeyn oder ihre Anregung und Erkenntniß nur aus der Fremde empfangen haben? Unmöglich! Wir müßten ſchon vermöge des Geſetzes geſchichtlicher Continuität entſprechende Zwiſchenglieder, Männer, die gerade dieſen Boden bereiteten, vorausſetzen; aber wir wiſſen es auch thatſächlich, daß es ſehr bedeutende Vorläufer der Reformation gerade in Deutſchland und den Niederlanden gegeben hat und ſolche, die unzweifelhaft einen tieferen Einfluß auf unſre Reformatoren gehabt haben, als fremde. Denn — um hier nur Einiges anzuführen — wo fänden wir wohl, daß Luther in Betreff der Einwirkung auf ſeine eigene religiöſe und theologiſche Entwickelung von den bekannteren Ausländern Ähnliches ſagte, wie von ſeinen minder bekannten ober- und niederdeutſchen Landesgenoſſen? Zum Beiſpiel: von Johann von Weſel, daß er ſich aus ſeinen Schriften zum Magiſter gebildet; von den Brüdern des gemeinſamen Lebens, daß ſie das Evangelium zuerſt angefangen; von Weſſel, daß es ſcheinen könne, er (Luther) habe Alles aus ihm geſchöpft; von Tauler, daß es weder in lateiniſcher noch in deutſcher Sprache eine geſundere und mit dem Evangelium mehr übereinſtimmende Theologie gebe, als die ſeinige; vom Verfaſſer der deutſchen Theologie, daß ihn niemand beſſer gelehrt habe, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Dinge ſeyen; von Staupitz endlich, daß durch die-

ſen zuerſt das Licht des Evangeliums in ſeinem Herzen aufzuleuchten angefangen und deſſen Worte in ſeinem Gemüthe gehaftet hätten, wie Pfeile eines Gewaltigen. Von keinem unter den nicht deutſchen Vorläufern der Reformation ſagt Luther, meines Wiſſens, Ähnliches. Solche Leute dürfen wir wahrlich, wenn es ſich um die geſchichtlichen Veranlaſſungen der Kirchenverbeſſerung handelt, nicht zur Seite ſtehen laſſen! Vielmehr ſind wir um ſo entſchiedener aufgefordert, ſie in ihrem ganzen Seyn und Thun zu ſchildern, da es erſt hierdurch begreiflich wird, warum gerade in Deutſchland und den nächſtangränzenden Ländern die Thätigkeit der Reformatoren einen ſo großen Erfolg haben konnte, warum gerade Deutſchland der Feuerherd der Reformation nicht nur werden konnte, ſondern werden mußte. Nirgends war, beſonders unter dem Volke, ſo tief und bildend für chriſtliche Erkenntniß, für reineres, innerliches chriſtliches Leben vorgearbeitet, wie hier.

Wenn nun das vorliegende Werk zunächſt die Abſicht hat, minder bekannte, aber verdiente Vorläufer der Reformation in das gebührende Recht einzuſetzen und insbeſondere die ſo wichtigen reformatoriſchen Übergänge in Deutſchland und den Niederlanden anſchaulicher, als bisher geſchehen, nachzuweiſen, ſo mußte dem Verfaſſer zugleich der Natur der Sache gemäß noch ein anderer allgemeinerer Zweck vor der Seele ſtehen: die vollſtändigere, gründlichere, reinere Erkenntniß der Reformation ſelbſt, die nothwendig gefördert werden muß durch eine umfaſſendere Kenntniß deſſen, was ſie vorbereitet und herbeigeführt hat. Wie ſich überall die Er-

kenntniß der Urſache und die Erkenntniß der Wirkung bedingen und gegenſeitig beleuchten, ſo iſt es insbeſondere auch bei der Reformation. Wir erlangen das Verſtändniß derſelben vornehmlich durch die vollſtändige Anſchauung der Grundlagen, aus denen ſie hervorgegangen iſt. Das Weſentliche ihres Geiſtes lag ſchon in der Lehre und den Beſtrebungen ihrer Vorgänger und ſtellt ſich in dieſen zum Theil ſogar klarer hervor, als in den unter inneren und äußeren Kämpfen ſich emporringenden Anfängen der Reformatoren ſelbſt. Deuten wir dieß nur in einigen Hauptpuncten an.

Die Reformation iſt ihrem allgemeinſten Character nach Reaction des Chriſtenthums als Evangelium gegen das Chriſtenthum als Geſetz. Im Mittelalter war das Chriſtenthum mit ſtufenweiſe zunehmender Verkennung ſeines innerſten Weſens wieder faſt ganz zu einem objectiven Geſetze, zu einer ſtrengen, feſtſtehenden, gebietenden und drohenden äußeren Satzung geworden. Zugleich hatte ſich dem Nomismus der Kirche gegenüber ein häretiſcher, meiſt pantheiſtiſcher, Antinomismus gebildet. Zwiſchen beide Richtungen, den falſchen Buchſtaben und den falſchen Geiſt, trat die Reformation in die richtige Mitte, indem ſie, von dem reiner und ſtrenger aufgefaßten Worte der Schrift aus den lebendigen Geiſt entwickelnd, das Chriſtenthum wieder aufs Neue als ſchöpferiſche, die tiefſten Wurzeln des geiſtigen Daſeyns mit friſchem Leben durchdringende, von der Verſöhnung zur Heiligung führende Kraft Gottes, als freie, nur von innen heraus zur Geſetzeserfüllung treibende Lehre der Gnade, des Glaubens, der Liebe, des Geiſtes

erkennen lehrte und das wiederherſtellte, was den Kern des pauliniſchen Lehrbegriffs bildet, im Laufe der Zeit aber von dem eingedrungenen Geſetzesthum überwuchert worden war. Wie ſehr aber dieß den Kern der Reformation ausmacht, davon kann man kaum irgendwoher eine deutlichere Einſicht erlangen, als aus den ſie vorbereitenden geiſtigen Erſcheinungen. Die Vorläufer der Reformation ſtanden faſt noch mehr, als die Reformatoren, unter der Herrſchaft des zum Geſetze verhärteten Chriſtenthums oder des geſetzlichen Kirchenthums, und indem ihnen doch zugleich aus dem Evangelium und den pauliniſchen Schriften das Licht der freien Gnade und des Geiſtes, die Erkenntniß des wahren Glaubensprincips aufgegangen war, faßten ſie dieſen Gegenſatz, indem ſie nicht minder zugleich alles Antinomiſtiſche beſtritten, zum Theil noch ſchärfer auf und ſtellten ihn noch durchdringender dar, als die Reformatoren ſelbſt. Faſt Alles — und beſonders iſt der wenig bekannte, in ruhiger Abgeſchiedenheit wirkende Johann von Goch hierin merkwürdig — concentrirt ſich bei ihnen in dem Kampfe, der hieraus entſpringen mußte und den ſie innerlich oder in kleineren Kreiſen durchführten, wie ſpäter die Reformatoren nach außen und im Großen.

Mit dieſem Grundgegenſatze zwiſchen Geſetz und Evangelium hängen noch andere Gegenſätze zuſammen. Zunächſt der der Äußerlichkeit und Innerlichkeit des religiöſen und ſittlichen Lebens. Auf dem geſetzlichen Standpuncte werden die religiöſen und ſittlichen Dinge vorherrſchend quantitativ, auf dem evangeliſchen qualitativ aufgefaßt und beurtheilt.

Dort wird das Gewicht gelegt auf das ſichtbare Thun, auf die Werke, deren äußere Beſchaffenheit, Zahl und Umfang, auf das Wäg- und Meßbare des ſittlichen Lebens, hier auf das Innerſte der ganzen Geiſtesrichtung, auf das Imponderable des Glaubens und der Geſinnung; dort heißt es: ſey rechtſchaffen und erfülle alle Gebote — hier: glaube und liebe aus reinem Herzen und thue dann, was du willſt oder mußt, denn, was aus ungefärbtem Glauben und ſelbſtverleugnender Liebe kommt, iſt gut. Dieſer Gegenſatz, auch zugleich einer der Grundunterſchiede des alten und neuen Bundes, geht nicht minder, wie jener von Geſetz und Evangelium, durch die ganze Kirchengeſchichte hindurch. Mit dem Nomismus war die mittelalterliche Kirche mehr oder weniger auch dem Princip der Äußerlichkeit verfallen. Dagegen machte die Myſtik — und dieſe iſt eben darin ein höchſt wichtiges vorbereitendes Element der Reformation — das Princip der Innerlichkeit geltend; ſie that es oft auf kräftige, geſunde und erfolgreiche Weiſe, bisweilen aber auch mit einem einſeitigen, krankhaften Spiritualismus, welcher, indem er das Äußere und Innere auf falſche Weiſe trennte und nur das Letztere gelten ließ, zum Indifferentismus gegen das ſittliche Handeln ward und die Nothwendigkeit aus den Augen verlor, alle Lebensverhältniſſe mit chriſtlichem Geiſte zu durchdringen. Den richtigern Standpunct einer, dem ſtreng ethiſchen, durch und durch practiſchen Sinne des Chriſtenthums entſprechenden, Innerlichkeit ſehen wir die ächten Vorläufer der Reformation einnehmen: ſie erkennen die aus lebendigem Glauben ge-

borene Liebe, die nie bloß Empfindung, ſondern ſtets zugleich That iſt, als des Geſetzes wahre Erfüllung, ſie beurtheilen alles äußere Werk nur nach dem Maaße des Glaubens und der Liebe, wovon es erfüllt iſt, ſie finden den eigentlichen Lebenspunct der Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht in der ſichtbaren Handlung, ſondern in dem Geiſte, wovon dieſelbe der Ausdruck iſt; aber ſie wollen auch keine thatloſe Zurückgezogenheit ins Innere, keine mönchiſche Flucht vor der Welt, ſondern die kräftige Einführung des chriſtlichen Geiſtes in alle Lebensverhältniſſe. Dieſes Princip einer wahrhaft ſittlichen und geſunden Innerlichkeit ſehen wir nun im Großen in der Reformation durchbrechen. Aber wie ſehr daſſelbe zum Weſen derſelben gehört, geht eben daraus hervor, daß es ſchon in ihren vorbereitenden Anfängen eine ſo durchgreifende Bedeutung hat, denn alle Polemik gegen Werkheiligkeit, Werkverdienſtlichkeit, Überverdienſt, Ablaß, Opus operatum, Mönchthum, Gelübde u. dergl. entſpringt auch bei den Vorläufern der Reformation ganz und gar aus dieſem Mittelpuncte.

Nächſt dem evangeliſchen Glaubens- und Innerlichkeits-Princip iſt es vornehmlich noch ein drittes, was die Reformation im Großen characteriſirt, das Princip der chriſtlichen Freiheit. Hier iſt es beſonders wichtig, den Begriff der Freiheit wirklich im Sinne der Reformatoren zu faſſen, und auch hier wirft die Tendenz ihrer Vorläufer ein ſehr bedeutendes aufklärendes Licht auf die Reformation ſelbſt. Die Reformation iſt allerdings als Thatſache ein großer Freiheitsact und zwar ein ſolcher, der zugleich ein

Freiheitsprincip in ſich ſchließt; aber ſie iſt nicht Act und Princip der Freiheit allgemeinhin, ſondern Act und Princip der chriſtlichen Freiheit. Die Freiheit, welche die Reformatoren ſo ruhig als entſchieden fordern, iſt nicht etwas rein Formelles und Abſtractes, nicht ein an ſich inhaltloſes, leeres Princip, das nach allen Seiten hin gewendet werden kann, für oder gegen Religion, für oder gegen das Chriſtenthum, ſondern ſie iſt, wie alle vernünftige Freiheit, etwas Beſtimmtes und Concretes, ſie hat einen lebendigen Inhalt an dem, was den Reformatoren göttliche Wahrheit war, an der Subſtanz des Chriſtenthums. Es iſt ein durchaus chriſtlicher Grund, in dem der Freiheitsbegriff der Reformatoren wurzelt, die Lehre von der Gnade und vom Glauben; die wahre Freiheit entſpringt ihnen aus der Gemeinſchaft mit Gott, aus der Aneignung der göttlichen Gnade: denn die Freiheit ruht in der Liebe, die Liebe im Glauben, und der Glaube iſt die Wirkung ſeines Objectes, der in Chriſto geoffenbarten verſöhnenden Liebe oder Gnade Gottes. So iſt ſie einerſeits Gewißheit der vollkommenſten Gemeinſchaft mit Gott, in der ſich natürlich das Geſchöpf von dem Schöpfer als dem Urquell der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe ſchlechthin abhängig weiß, andererſeits und ebendarum auch Bewußtſeyn der vollkommenen religiöſen und ſittlichen Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit von allem Menſchlichen; die Autonomie, welche ſie gewährt, die Befreiung von allem äußerlich Zwingenden, von aller willkürlichen, gemachten Satzung und Autorität, ruht überall auf Theonomie, auf einem geſetzlichen Leben in und aus Gott, in den Schran-

ken göttlicher Offenbarung und Ordnung. Wer etwa zweifeln könnte, daß dieses es sey, was die Reformatoren Freiheit nennen: die in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott und in der Abhängigkeit von ihm und seinen Offenbarungen wurzelnde volle religiöse und sittliche Selbständigkeit des Erlösten allem Creatürlichen, allem angemaaßt Göttlichen gegenüber, der würde auch hierüber schon von ihren Vorgängern belehrt werden können, denn auch hier ist zwischen den Vorbereitern und Vollendern wesentliche Übereinstimmung; überall finden wir auch bei jenen vorzugsweise den Begriff der theonomisch-christlichen Freiheit, als einer Aufhebung nicht aller und jeder Schranke, die dem Subjecte gesetzt seyn könnte, sondern der Schranken, die dem Christenmenschen Sünde, Welt, Gesetz, menschliche Autorität im Widerspruch mit dem Evangelium auferlegen wollen, aber zusammenbestehend mit innerlichem Gebundenseyn an die Ordnungen Gottes, an die Gesetze göttlicher Wahrheit und Liebe; und wie sie kein anderes Christenthum kennen, denn ein in sich freies, so wissen sie auch von keiner andern wahren Freiheit, denn einer christlichen, evangelischen, aus lebendigem Glauben und Liebe geborenen. Namentlich ist auch hier Goch merkwürdig, der eine eigene Schrift über diesen Gegenstand hinterlassen hat.

Es ist aber nicht unwichtig, gerade über diesen Punct immer bestimmter ins Reine zu kommen. Unsre Zeit ist in einem guten Theile ihrer Sprecher fortwährend geneigt, die reformatorische Freiheit rein formell zu nehmen, so daß ihr jeder beliebige Inhalt gegeben werden kann, und unter

Proteſtantismus der Grundſatz abſolut ſchrankenloſer Fortbildung, ſey es auch vollſtändig aus dem Chriſtenthum hinaus oder im determinirteſten Widerſpruch mit demſelben, verſtanden wird. Über dieſen Grundſatz an ſich zu verhandeln, iſt hier nicht der Ort. Aber dagegen müſſen wir an dieſer Stelle nach beſtem hiſtoriſchem Wiſſen und Gewiſſen proteſtiren, daß dieſer Grundſatz auf dem Freiheitsbegriffe der Reformatoren und ihrer Vorgänger beruhe. Allerdings liegt im Weſen der Reformation auch das Princip lebendiger Fortentwickelung, nie ruhender Läuterung und Vervollkommnung ſo des Lebens wie der Lehre, ſo der Kirche wie der Wiſſenſchaft, aber immer einer Fortbildung auf dem Grunde des Evangeliums. Etwas Anderes konnten die Reformatoren, ſey es vor oder während der Reformation, nie im Sinne haben. Nun iſt zwar das Princip der Reformation nicht ſchlechthin an ſeine erſte factiſche Erſcheinung gebunden, man kann ein Recht in Anſpruch nehmen, beides bis zu einem gewiſſen Grade auseinanderzuhalten und dem Princip eine größere Ausdehnung zuzuerkennen, als ihm in ſeiner urſprünglichen Verwirklichung zu Theil wurde; allein der Proteſtantismus als Princip darf doch nie ſo gefaßt werden, daß er mit dem Proteſtantismus als Factum in unauflöslichen Widerſpruch tritt, daß der philoſophiſche Proteſtantismus den hiſtoriſchen aufhebt. Wenigſtens iſt für den, bei welchem dieß der Fall wäre, keine Berechtigung vorhanden, die Worte: Reformation, Proteſtantismus, als ob es ſich von den wirklichen Dingen handle, die wir ſo zu nennen pflegen, wie Bann- und

Zauberformeln gegen diejenigen zu gebrauchen, die ſich noch an den wirklichen Proteſtantismus halten. Die Erinnerung an den Freiheitsbegriff der Reformatoren kann jedenfalls dazu beitragen, daß die Standpuncte beſtimmter und ſchärfer auseinander gehalten werden. Und wenn auch, was dabei als Thatſache auftritt, den Vertheidigern eines rein formellen Proteſtantismus nicht gefallen ſollte: die Geſchichte hat immer die Pflicht, ihr Object einfach und vollſtändig darzulegen und die Denkweiſe der Gegenwart mag ſich dann mit demſelben ins Reine ſetzen, ſo gut ſie kann.

Was die geſchichtliche Auffaſſung der Reformation im Allgemeinen betrifft, ſo iſt dieſelbe in der neueren Zeit gewiß viel eindringender, umfangreicher, freier und objectiver geworden, als ſie es in den Zeiten einer ſchärferen Spannung des Gegenſatzes zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus war; aber trotz dieſes Fortſchrittes im Ganzen finden wir noch vielfach zwei falſche Anſichten über das große Ereigniß herrſchend, die wir hier nicht unberückſichtigt laſſen dürfen. Es gibt dem richtigen und freien geſchichtlichen Standpuncte gegenüber einerſeits noch einen beſchränkt proteſtantiſchen, andrerſeits einen nicht minder beſchränkten katholiſchen. Die richtige hiſtoriſche Behandlung ſcheint mir — um ſie mit wenigen Zügen zu characteriſiren — dieſe zu ſeyn, daß man offen und unbefangen anerkenne, ebenſowohl, wie der Katholicismus mit ſeinen Inſtitutionen ſich unter gegebenen Bedingungen mit geſchichtlicher Nothwendigkeit entwickelt, wie er im Ganzen ſeine große Bedeutung und unleugbare Angemeſſenheit, vornehmlich für die mittlere

Zeit, gehabt und beziehungsweise für die neuere noch habe, als auch, wie in dieſe Entwickelung von Anfang an menſchlich Unvollkommenes, Beſchränktes, Sündhaftes und Unchriſtliches eingedrungen ſey, welches allmählig ſo ſtark anwuchs und für die Ausbildung der beſſeren chriſtlichen Elemente ſo hemmend wurde, daß nicht minder ein durch Rückkehr zum Urſprünglichen und Reinen bedingter Fortſchritt darüber hinaus Bedürfniß war, welcher Fortſchritt dann auch, lange vorbereitet, in der Reformation wirklich erfolgte. Von den bezeichneten falſchen Auffaſſungsweiſen aber läßt die erſtere das eine, die zweite das andre Glied unbeachtet. Die beſchränkt proteſtantiſche, zum Theil veranlaßt durch Männer der Reformation ſelbſt, aber durch deren Beiſpiel keineswegs gerechtfertigt, da wir ihren auf Leben und Tod kämpfenden Eifer wohl ſittlich bewundern, aber nicht zum Muſter für die Geſchichtsbetrachtung machen dürfen, verkennt das Naturgemäße und relativ Nothwendige in der Entwickelung des Katholicismus, ſowie ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung; ſie ſieht in der Hierarchie nur Verderbniß, in der Kirche des Mittelalters nur Finſterniß, in der Reformation dagegen nur Licht, Freiheit und Vollkommenheit, und wie ſie jene und ihre Repräſentanten nicht ſchwarz und ſchlimm, ſo kann ſie dieſe und ihre Vorkämpfer nicht hell und glänzend genug ſchildern. Hinwiederum die beſchränkt katholiſche, ausgegangen von der Hierarchie und fortwährend vertheidigt von ihren modernen Kämpen, beſonders in Deutſchland und Frankreich, verkennt die geſchichtliche Nothwendigkeit und die tiefe, allge-

meine, auch für die Regeneration des Katholicismus unberechenbar wichtige, Bedeutung der Reformation, sie achtet die mittelalterliche Kirche in allen wesentlichen Bestandtheilen für durchaus göttlich constituirt, vollkommen und mustermäßig, und erblickt daher in der Reformation nur Empörung, Abfall und Sünde, nur die, wie alles Böse, von Gott zugelassene Antithese neben der gottgesetzten These. Die erste Ansicht läßt die Reformation, indem sie deren Gewurzeltseyn in der kirchlichen Entwickelung des Mittelalters und ihr allmähliges Werden, übersieht, geschichtlich unerklärt, das Licht der Reformation kommt ihr, ohne sich an einem schon vorhandenen anzuzünden, als reiner Gegensatz gegen die bisherige Finsterniß gleichsam unmittelbar aus den Wolken; die zweite, nicht beachtend die höhere Planmäßigkeit und innere Nothwendigkeit des Reformationswerkes, läßt das mächtige Ereigniß unerklärt in Beziehung auf die göttliche Ordnung in der Geschichte; denn dafür, daß gerade die edelsten innerlichsten, am lebendigsten nach Frömmigkeit und geistigem Lichte ringenden Völker und Persönlichkeiten am meisten in diesen angeblichen Abfall verstrickt wurden und noch verstrickt sind, ist es in der That ein schlechter Erklärungsgrund, daß Gott denselben so lange werde fortdauern lassen, als er es für gut findet, und wenn wir eine Erscheinung, die im Grunde die ganze Geistesrichtung der neueren Welt bestimmt hat, als einen völlig fremdartigen Zwischenfall, als einen der göttlichen Ordnung von menschlicher Hand aufgedrungenen Rechnungsfehler betrachten wollten, so müßten wir nothwendig zugleich an der Richtigkeit des ganzen Exem-

pels der Weltgeschichte zweifeln. Beide Ansichten widerlegt aber auch die unbefangen behandelte Geschichte. Sie zeigt dem offenen Auge unwiderleglich und wird es um so anschaulicher zeigen, je vollständiger die vorangehenden Jahrhunderte erforscht seyn werden, daß in der Reformation, trotz ihrer Ursprünglichkeit und Frische, die geschichtliche Continuität keineswegs abgebrochen ist, daß ihr vielmehr einerseits die frömmsten und erleuchtetsten Männer, welche namentlich in Betreff der Lehre fast Alles vorgetragen haben, was die Reformatoren auszeichnet, bahnbrechend vorangegangen sind, und andererseits auch eine nicht geringe christliche und geistige Durchbildung bei einzelnen Personen und ganzen Gemeinschaften, überhaupt ein weiter Kreis von Empfänglichen vorhanden war, die der Einwirkung der Reformatoren theilnehmend entgegenkamen, daß also die Kirche, die vom Geiste Christi nie ganz verlassen war, sich vielmehr aus sich selbst reformirte, als daß sie nur durch einzelne Männer, deren Auftreten keinen Zusammenhang mit dem Bisherigen gehabt hätte, von außen reformirt worden wäre; ebenso aber auch, daß in der Hierarchie und im herrschenden Kirchenthume überhaupt, trotz des relativ Guten und Anerkennenswerthen, Verderbnisse eingerissen und angehäuft waren, welche eine durchgreifende Umgestaltung in Kraft eines neuen Geistes zum dringendsten Bedürfnisse machten, und daß nur in Folge der Verhärtung der Hierarchie gegen den frischen besseren Geist die Kräfte der Neubelebung, die der Kirche selbst entsproßten, aus derselben hinausgedrängt und zur Bildung einer neuen Gemeinschaft hingetrieben wurden.

Dieſes, das Vorhandenſeyn der Reformation vor der Reformation, ihr Urſprung in und aus der Kirche ſelbſt, die Bedingungen und Bedeutung dieſes Zuſtandes wenigſtens in einem gewiſſen Bereiche bis ins Einzelnſte anſchaulich zu machen, iſt hauptſächlich der Zweck des vorliegenden Werkes. Inſofern ich nun, gewiß mit Recht, vorausſetzen darf, daß es den erleuchteten Katholiken ebenſo wie den unbefangenen Proteſtanten vor allen Dingen um geſchichtliche Wahrheit zu thun iſt, rechne ich auch unter den katholiſchen Brüdern auf wohlwollende Leſer. Jedenfalls kann ich mich ihnen gegenüber mit dem Bewußtſeyn beruhigen, daß ich, obwohl guter Proteſtant, das Andenken an den gemeinſamen chriſtlichen Grund beider Kirchen, ſowie an die eigenthümlichen Güter und Verdienſte auch der katholiſchen Kirche nie aus dem Sinne verloren habe; vielmehr habe ich mit reiner Liebe zur chriſtlichen Sache, ohne Zorn und Eifer, deren Urſachen mir ferne liegen, geſchrieben, und wenn auch die Thatſachen ſelbſt hier und da etwas Verletzendes haben ſollten, was ich als Hiſtoriker nicht mildern oder verſchleiern durfte, ſo war es doch nie meine Abſicht, durch die Art der Darſtellung irgend eine Frömmigkeit zu verletzen, welche geſund und überzeugungsvoll iſt.

Wie die Reformation außer manchem Untergeordneten hauptſächlich ein dreifaches Intereſſe darbietet, das dogmen- und literarhiſtoriſche im engeren Sinne und das kirchenhiſtoriſche im weiteren, und wie im Leben der einzelnen Reformatoren meiſt das eine oder das andre überwiegt, keines aber leer ausgeht, ſo iſt es auch in der Geſchichte ihrer Vor-

gänger: Goch ist wichtiger für die Dogmengeschichte, Wesel mit seinen Umgebungen für die Kirchengeschichte, besonders die Geschichte der kirchlichen Sitte und Verfassung, Wessel mit der ihn umgebenden Gruppe für beides und zugleich für die Geschichte der Wissenschaften; aber bei diesen Männern sowohl, als bei den übrigen Untergeordneten wird man meist auch etwas finden, was außer den bezeichneten Hauptpuncten, für andre Gebiete von Belang ist. Neben der großen Wichtigkeit für Entwickelung des Geistes in den höheren Regionen, namentlich in der Wissenschaft, hat die Reformation auch eine unermeßliche Bedeutung für das sittliche und religiöse, überhaupt für das ganze geistige Volksleben. Auch dieses volksthümliche Element fehlt nicht in den Erscheinungen, welche die Reformation vorbereiten, namentlich finden wir es in religiöser und sittlicher Beziehung in den Schulen der Mystiker, in noch umfassenderer Weise, mit lebendigem Interesse für Volksbildung, für Unterricht und Erziehung gepaart, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Beides, das Reformatorische in der Mystik und noch mehr, weil es noch eingreifender ist, im Institute des gemeinsamen Lebens und seinen Hauptrepräsentanten, unter die auch Thomas von Kempen gehört, habe ich mit besonderem Fleiße, und, wie ich glaube, zuerst vollständig und anschaulich geschildert.

Der Stoff des ganzen Werkes vertheilt sich so, daß im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfniß der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt wird, im zweiten von den positiven Vorbereitungen und

Anſätzen zur Reformation. Und zwar beſteht jeder Band wieder aus zwei Büchern, deren jedes einen oder mehrere repräſentative Männer zum Mittelpuncte hat; im erſten Buche zeigt uns Johann von Goch die Nothwendigkeit der Reformation in Beziehung auf den inneren Geſammtgeiſt der Kirche, im zweiten Johann von Weſel und einige ſeinem Kreiſe angehörigen Männer in Betreff der beſonderen kirchlichen Verderbniſſe; das dritte Buch macht in den Brüdern vom gemeinſamen Leben, ſowie in den nieder- und oberdeutſchen Myſtikern das practiſche und populäre Hinwirken auf die Reformation anſchaulich, und das vierte ſtellt in Joh. Weſſel die ausgebildetſte reformatoriſche Theologie vor der Reformation dar. Ich habe mit Goch begonnen, weil es ſich bei ihm beſonders um die Beurtheilung des innerſten Geiſtes und Weſens der Kirche im Ganzen handelt; als eine in ſich concentrirte, ruhige Natur lebt Goch vorzugsweiſe in der Betrachtung und gibt wenig Stoff für die äußere Kirchengeſchichte; dafür möge dann das Intereſſe, das er für die Ausbildung der reformatoriſchen Gedanken und Principien hat, entſchädigen; Weſel dagegen führt ſchon mitten ins kirchliche Leben hinein, und bei ihm haben wir auch noch mehrere andre Männer zur Schilderung gebracht, die ſich wacker in der Kirche durchgekämpft haben; zugleich kommt hier Manches zur Geſchichte der Univerſitäten und des theologiſchen Studiums in damaliger Zeit vor, was für die genauere Kenntniß jener Übergangsperiode nicht unwichtig iſt; auch wird man, wie ich hoffe, den in einer Zugabe zum erſten Bande enthaltenen Beitrag zur Aufhellung der Anfänge

des Bauernkrieges nicht ohne Theilnahme lesen. Ein erhöhtes Interesse jedoch verspreche ich mir für den zweiten Band, theils wegen der reicheren Mannichfaltigkeit, theils wegen der größeren positiven Wichtigkeit der behandelten Personen und Gegenstände: die Brüder vom gemeinsamen Leben sind eine der liebenswürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des geistigen Lebens, Gerhard Groot und Thomas von Kempen nehmen schon durch ihre Namen allgemeine Theilnahme in Anspruch, die deutschen Mystiker sind in ihrer Beziehung zur Reformation von hoher, bisher noch nicht zureichend gewürdigter, Wichtigkeit, und Wessels Theologie braucht man auch nur oberflächlich zu kennen, um ihn für den Vorgänger Luthers im eminenten Sinne zu halten.

Man wird vielleicht dem Werke den Vorwurf machen, daß es Alles an Personen anknüpft und, statt eine angemessene Sachordnung zu befolgen, aus einer Reihe von Biographien besteht. Die Veranlassung hierzu lag darin, daß es ursprünglich aus der Monographie über Wessel zu dem größeren Ganzen erwachsen ist, als welches es gegenwärtig vorliegt. Es schien mir aber auch an sich zweckmäßig, die verschiedenen Zeitrichtungen durch das Medium von Persönlichkeiten zu schildern, weil auf diese Weise Vieles concreter und lebendiger wird, als es auf einem andern Wege, der übrigens auch seine Vortheile haben kann, zu werden vermag. Zudem stellen die einzelnen Personen verschiedene Denkweisen oder Modificationen derselben Hauptdenkweise dar, so daß sie, sich ergänzend, doch wieder ein Gesammtbild der Zeit ausmachen. Was vielleicht mit größerem Rechte

getadelt werden dürfte, ist die zu große Ausführlichkeit im Einzelnen; ich habe bei der Characteristik wenigstens der Hauptmänner auch nach Vollständigkeit gestrebt, so daß man nichts Wesentlicheres von ihnen oder über sie vermissen sollte. Hier könnte ich Manchem zu viel gethan zu haben scheinen und der Totaleindruck mag auch bisweilen darunter leiden; allein, da das Werk nicht bloß zur Lectüre, sondern zur Benutzung, namentlich für die Männer vom Fach, geschrieben ist, so wird man mir diesen Fehler, der doch zugleich seinen Vortheil hat, wohlwollend nachsehen. Bei Gelehrten dürfte es dem Werke auch zur Empfehlung gereichen, daß auf mehreren Puncten Ungedrucktes oder seltene Druckschriften benutzt werden konnten: namentlich ist dieß bei Goch, bei Johann von Wesel, bei Hans Behem, dem Vorläufer des Bauernkrieges, und jetzt auch bei Wessel der Fall. Ich sage den verehrten Männern, die mir hierbei zuvorkommend behülflich gewesen sind, den Vorstehern der Bibliotheken zu Heidelberg, Carlsruhe, München, Darmstadt, Bonn und Emden, meinen aufrichtigsten Dank.

Die in den beiden Bänden — der zweite wird in kürzester Frist nachfolgen — geschilderten Männer bilden eine zusammengehörige Gruppe: es sind biblisch-reformatorische Theologen des 14ten und 15ten Jahrhunderts, theils mehr practischer und mystischer, theils mehr wissenschaftlicher Art; insofern machen die beiden Bände ein geschlossenes Ganze aus. Indeß ist hiermit der Gegenstand, die Characteristik der vorreformatorischen Männer, auch nur in Deutschland und den Niederlanden, nicht erschöpft; ich habe

daher auch mit Abſicht nicht geſagt: die Reformatoren vor der Reformation, ſondern nur: Reformatoren vor der Reformation. Sollte die Darſtellung Theilnahme finden und Gott Leben, Kraft und Muße geben, ſo könnte ſich auch noch eine weitere Fortſetzung daran anſchließen. Vor der Hand wünſche ich dem, was ich für jetzt liefern kann, eine geeignete Aufnahme und geſegnete Wirkung.

Die evangeliſche Theologie unſerer Zeit droht nach zwei Seiten hin den chriſtlich-reformatoriſchen Standpunct zu verlaſſen: die Einen haben den geſchichtlichen Grund, das Poſitive, Concrete, Lebendige aufgegeben und ſich ganz dem Begriff, meiſt dem pantheiſtiſchen, in die Arme geworfen; die Andern, das Chriſtlich-Poſitive mit Strenge feſthaltend, wollen daſſelbe nur in einer beſtimmten, fixirten Formel anerkennen und ermangeln des Sinnes für Fortbildung, des lebendig reformatoriſchen Geiſtes; jene verleugnen das Stetige, dieſe die Bewegung. Beide werden vielleicht geringes Intereſſe für ein Werk, wie das vorliegende, haben: die Begriffſeligen werden darin zu viel Ballaſt des Perſönlichen, Individuellen und Subjectiven finden und „die Entwickelung des Begriffs durch ſeine Momente" vermiſſen; diejenigen, die ſich nur an das Gewordene und Fertige halten, dürften dem Werdenden und ſeiner freien noch nicht unter die Formel gebeugten Mannichfaltigkeit wenig Theilnahme ſchenken. Indeß darf uns dieſe Ungunſt der Verhältniſſe in der gegenwärtigen Theologie nicht hindern, ſowohl das Weſen der Reformation in ſeiner ganzen geſchichtlichen Wahrheit zu erforſchen und darzuſtellen, als auch ſelbſt in der Fortbildung

der Wiſſenſchaft an dem wahrhaft reformatoriſchen Standpuncte feſtzuhalten. Es gibt vielleicht nicht Wenige unter den Zeitgenoſſen, welche die Überzeugung hegen, daß wir uns am Vorabend einer neuen Reformation befinden. Ich will nicht leugnen — denn wer könnte dieß angeſichts der Zeichen der Zeit? — daß wir in einer für die nähere Zukunft ſehr entſcheidenden Übergangsperiode leben, in manchen Zügen verwandt mit der Periode des 15ten Jahrhunderts; aber ob das, was uns zunächſt bevorſteht, eine Reformation iſt, die für unſre Zeit das leiſten ſollte, was die luther'ſche und zwingliſche für das 16te Jahrhundert, wer möchte das zu behaupten wagen? Was bis jetzt als reformatoriſch verkündet worden, iſt viel zu negativ, zu ungeſchichtlich, für das tiefere Denken wie für das religiöſe Bedürfniß zu unbefriedigend, als daß es dieſen Namen verdiente. Eine Reformation iſt nie bloßes Zerſtören, ſondern immer ein durch unvermeidliches Zerſtören hindurchgehendes Bauen; und da es am Letzteren, dem eigentlich Weſentlichen und Kernhaften, noch fehlt, ſo ſcheint mir kein anderes Heil, als daß, wer es vermag, ſich mit Überzeugung dem Standpuncte der Reformatoren anſchließe und auf demſelben, feſt im Glauben und frei in der Wiſſenſchaft, den Bedürfniſſen unſerer Zeit entſprechend fortbaue.

Heidelberg, den 18ten October 1841.

Ullmann.

Inhalt des erſten Bandes.

Einleitung.

Das Weſen der Reformation und ihrer Vorbereitung. S. 3—16

Seite

Begriff der Reformation im Allgemeinen; poſitive, geſchichtliche, practiſche Natur derſelben. Anwendung dieſes Begriffs auf die Reformation des 16ten Jahrhunderts . . . . . 3— 6

Eine Reformation nur möglich in reformatoriſcher Zeit. Was zur reformatoriſchen Zeit gehöre von negativer u. poſitiver Seite: eingetretene Verderbniſſe, Bewußtſeyn hiervon u. Anſätze des Beſſeren, in den Grundzügen der Entwickelung des Chriſtenthums bis zum 15ten Jahrhundert nachgewieſen . . . . . 6— 14

Vorgänger der Reformation in verſchiedenen Sphären und Richtungen. Andeutung des Hauptinhaltes der beiden Bände . . 14— 16

Erſtes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrſchenden Geſammtgeiſt der Kirche. S. 17—174.

Erſter Theil.

Das Leben des Johann von Goch und ſein theologiſcher Standpunct im Allgemeinen. S. 19—56.

Erſtes Hauptſtück. Lebensumſtände. Geburtsort. Jugendbildung. Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinſamen Leben.

Seite

Universitäten. Die genaueren Umstände meist nur vermuthungsweise zu bestimmen . . . . . 19 — 23

Wirksamkeit in Mecheln. Schilderung dieses Ortes in kirchlicher Beziehung. Mönchthum. Stellung Gochs unter den gegebenen Bedingungen . . . . . 23 — 30

Lebensende. Allgemeine Characteristik . . . . . 30 — 31

Zweites Hauptstück. Gochs theolog. Standpunct im Allgemeinen . . . . . 31 — 56

Er steht innerhalb der abendländischen Theologie, und zwar auf dem Übergange von der mittelalterlichen zur reformatorischen . 31 — 35

Grundzüge seiner Theologie: biblisch und beziehungsweise antiphilosophisch, augustinisch und entschieden antipelagianisch. Polemische Stimmung der Reformatoren gegen die Philosophie. Gründe hiervon . . . . . 35 — 44

Übersicht der Grundüberzeugungen Gochs . . . . . 43 — 46

Allgemeine Principien: überwiegend practischer Gesichtspunct. Liebe, Freiheit, evangelische Gesinnung . . . . . 46 — 56

Zweiter Theil.

Gochs Theologie im Einzelnen, zuerst von der positiven Seite. Schrift von der christlichen Freiheit. S. 57 — 91

Seite

Allgemeines über das Buch von der christlichen Freiheit . . 57 — 59

Erstes Hauptstück. Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift u. Philosophie. . . . . 59 — 69

Zweites Hauptstück. Anthropologische u. soteriologische Lehren. Natur und Gnade. Sünde und Erlösung. Verdienst des Menschen und Verdienst Christi. Zugleich Polemik gegen Thomismus und Pelagianismus. Irrthümer dieser Richtungen und entgegengesetzte Wahrheiten . . . . . 69 — 91

Dritter Theil.

Goch in Opposition gegen die falschen Geistesrichtungen der Zeit. Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes. S. 92—147.

Seite

Character der Polemik Gochs. Das Buch über die vier Haupt-irrthümer . . . . . 92—96

Erstes Hauptstück. Die Gesetzlichkeit und die evangelische Freiheit . . . . . 96—100

Zweites Hauptstück. Die freigeisterische Gesetzlosigkeit und die gesetzmäßige Freiheit des Evangeliums. Goch frei, aber nicht freigeisterisch . . . . . 100—105

Drittes Hauptstück. Das falsche Selbstvertrauen und die Gnade. Bekämpfung des Pelagianischen in der scholastischen, besonders thomistischen Theologie. Entgegenstellung des evangelischen Supranaturalismus . . . . . 105—117

Viertes Hauptstück. Das selbstgemachte und das wahre Christenthum. Polemik gegen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit, besonders im Mönchthum. Widerlegung der thomistischen Bestimmungen über kirchliche, namentlich klösterliche Gelübde. Bedeutung des Mönchthums . . . . . 118—136

Fünftes Hauptstück. Stellung der Kirche in diesen Beziehungen. Unterscheidungen der göttlichen Anordnungen im Evangelium und der positiven Satzungen der Kirche. Wesen und Bestimmung der Kirche. Irrthumsfähigkeit derselben. Priesterthum und Episcopat. Priesterthum und Mönchthum. Besitz und Entsagung . . . . . 136—146

Überblick über das Reformatorische bei Goch . . . . 146—147

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt. S. 148—174

Erstes Hauptstück. Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Grapheus, Herausgeber der Schriften Gochs und

Seite

Verbreiter der reformatoriſchen Grundſätze deſſelben. Urtheile anderer Männer über Goch als Reformator vom 16ten Jahrhundert bis auf unſere Zeit . . . . . 148—164

Zweites Hauptſtück. Schriften Gochs und Ausgaben derſelben. Allgemeines über ſeine Schriften. Die einzelnen erhaltenen *) und verloren gegangenen. Die älteſten und neueren Abdrücke . . . . . 164—174

Zweites Buch.

Johann von Weſel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf beſondere kirchliche Zuſtände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geiſtlichkeit. S. 175—418.

Einleitung.

Die abendländiſche Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutſche insbeſondere. S. 177—239.

Seite

1. Das Heranwachſen und die Blüte der Hierarchie. Bedeutung des Papſtthums . . . . . 179—187
2. Der Verfall des Papſtthums in den Hauptſtadien . . 187—189
3. Die Idee des Papſtthums nach den entgegengeſetzten Syſtemen, dem ſtrengen Papalſyſtem und dem Repräſentativſyſtem . . 189—194
4. Die Wirklichkeit des Papſtthums im 15ten Jahrhundert. Einzelne Päpſte in ihrer Richtung und Thätigkeit . . . 194—198
5. Der Klerus u. die Mönche. Hauptverderbniſſe . . . 198—205
6. Das chriſtliche Volk. Gutes u. Schlimmes. Schilderungen freimüthiger Männer, beſonders des Sebaſtian Brant. . 205—212
7. Die Oppoſition gegen die Hierarchie. Nationales Element im Reformatoriſchen. Gregor von Heimburg, deſſen Le-

*) Über die Epistola Apologetica ſ. auch S. 120. Anmerk. 1.

Seite

ben, Tendenzen und Kämpfe gegen das Papſtthum und ſeine Vertheidiger . . . . . 212—229

8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock, deſſen Geiſtesrichtung und Schrift über die ſieben Perioden der Kirche, namentlich in Betreff der Frage, ob und wie eine Reformation zu erwarten ſtehe? . . . . . 229—239

Erſter Theil.

Johann von Weſel auf der Univerſität Erfurt und als Bekämpfer des Ablaſſes. S. 240—307.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Univerſität Erfurt, die Stätte der Bildung und Thätigkeit Weſels. Stiftung, Character, reformatoriſche Bedeutung dieſer Univerſität. Erfurter Theologen aus jener Zeit. Lehrer und geiſtige Einwirkungen, die zur Bildung Weſels in Erfurt beitragen konnten . . . . . 240—259

Zweites Hauptſtück. Johann von Weſel und der Ablaß. Wichtigkeit der Ablaßlehre im katholiſchen Syſtem. Entſtehung und Ausbildung derſelben, beſonders durch Alexander Halenſius, Albert den Großen und Thomas von Aquin. Damaliger Stand und Andeutungen zur Kritik. Oppoſition: Jacob von Jüterbock, der hierin vermuthlich auf Weſel Einfluß hatte. Weſels eigene Polemik, veranlaßt durch das Jubeljahr. Deſſen Schrift gegen die Indulgenzen in ihrem ganzen Inhalte, verglichen mit der Theorie der Scholaſtiker und mit den Theſen Luthers. Hierbei auch von den Grundlagen der Ablaßlehre, den Begriffen von Sündenvergebung und Gnadenmittheilung, Strafe und deren Aufhebung, Schlüſſelgewalt, Schatz der guten Werke und Fegefeuer. Nicht minder von der Autorität und Irrthumsfähigkeit der Kirche, dem Unterſchiede der allgemeinen Kirche und der Kirche Chriſti . . . . . 259—307

Zweiter Theil.

Johann von Weſel und die verdorbene Geiſtlichkeit.

S. 308—366.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Weſel als Prediger in Mainz u. Worms. Die Rheinlande in kirchlicher u. theologiſcher Beziehung. Hauptſtätten der Bildung und bekanntere Männer. Worms insbeſondere. Biſchöfe von Worms in der unmittelbar vorangegangenen und damaligen Zeit, namentlich derjenige, unter dem Weſel wirkte, Reinhard von Sickingen . . . . . 308—319

Weſels Standpunct unter dieſen Verhältniſſen. Erkenntniß der drohenden Schwierigkeiten. Ideal eines apoſtoliſchen Mannes und Predigers. Theologiſche Denkweiſe, und paſtorale Praxis, beſonders nach ihren reformatoriſchen Beſtandtheilen . . 320—334

Zweites Hauptſtück. Weſel als Schriftſteller gegen die Verderbniſſe des Klerus. Matthäus von Cracow, reformatoriſcher Biſchof von Worms. Des Letzteren Schrift über die Unſauberkeiten der römiſchen Curie und Weſels Schrift über Autorität, Pflicht und Gewalt der Geiſtlichen characteriſirt und mit einander verglichen. Hierbei Cracow: über Beſetzung der geiſtlichen Stellen durch den Papſt, über Simonie und deren ſophiſtiſche Beſchönigung, über die natürlichen und nothwendigen Beſchränkungen des Papſtthums und die Stellung der Kirche gegen daſſelbe; Weſel: über die Gültigkeit prieſterlicher Anordnungen, ihr Verhältniß zum Evangelium, die Autorität der weltlichen Gewalt und manches Beklagenswerthe im wirklichen Zuſtande der Kirche . . . . . 334—366

Dritter Theil.

Weſels Ketzerproceß und ſein Verhältniß zur Nachwelt.

S. 367—418.

Erſtes Hauptſtück. Der Ketzerproceß Weſels. Vorangehende Verfolgungen durch Reinhard von Sickingen. Urſachen des Haſ-

Seite

ses gegen Wesel. Vorwürfe der Verbindung mit Juden und Hussiten. Besonders die letztere Anklage genauer geprüft. Hussitismus in Franken, in den Neckar- u. Rheingegenden. Wesels Stellung in dieser Beziehung . . . . . 367—377

Der Proceß selbst. Theilnahme der Universitäten Heidelberg und Köln. Handelnde Personen. Zwiefache Relation über den Proceß. Verlauf und Resultat desselben. Urtheil über Wesels Benehmen. Allgemeine Characteristik seines Geistes und Wesens . . 377—405

Zweites Hauptstück. Wesels Verhältniß zur Reformation. Urtheile der Zeitgenossen, der Reformatoren, namentlich Luthers, der katholischen und der neueren protestantischen Theologen . 405—414

Die Schriften Wesels und deren Ausgaben . . . . 414—418

Beilagen.

Erste Beilage.

Hans Böheim von Niklashausen,

ein Vorläufer des Bauernkrieges. S. 419—446.

Seite

Bauernkrieg und Reformation. Auch dem ersteren gehen vorbereitende Erscheinungen voran . . . . . 421—423

Hans Böheim, einer der merkwürdigsten Vorbereiter dieser Bewegungen. Seine Bekehrung, Grundsätze und Wirkungen. Zusammenhang mit Hussiten und Begharden. Ähnliche Tendenzen in Franken. Gewaltige Aufregung des Volkes. Verhalten der Regierungen. Böheim gefangen genommen und verbrannt. Urtheil besserer Zeitgenossen . . . . . 423—440

Alte Urkunden über diesen Handel . . . . . 440—446

Zweite Beilage.

Cornelius Grapheus,

der erste Verbreiter goch'scher Lehren und Schriften. S. 447 — 472.

Seite

Anfätze zur Reformation in den Niederlanden und Gegenwirkungen. Antwerpen, Gröningen. Jac. Probst, Wilhelm Friederici und Andere . . . . . 449 — 453

Reformatorischer Eifer und Thätigkeit des Grapheus. Gefangenschaft. Brief und Gedicht (Querimonia) aus derselben. Widerruf des Grapheus. Die Grundsätze, welche er wiederrufen . 454 — 464

Gänzlich veränderte geistige Stellung des Grapheus: die Reformation schreitet fort, während er zurückbleibt. Sein Verhältniß zu Erasmus. Allgemeine literärische Thätigkeit. Characteristik. 464 — 472

Reformatoren vor der Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden.

Allgemeine Einleitung. Das Weſen der Reformation und ihrer Vorbereitung.

Indem wir uns anſchicken, von einigen bedeutenden reformatoriſchen Männern des fünfzehnten Jahrhunderts zu handeln, liegt uns zunächſt eine Verſtändigung ob über das Weſen der Reformation ſelbſt. Denn dieß iſt weder gleichgültig, weil die Beſtimmung des Begriffes einen Einfluß übt auf die geſchichtliche Darſtellung; noch überflüſſig, weil gerade über dieſen Punct noch vielfach unrichtige, ſowohl wiſſenſchaftlich verwirrende, als practiſch verderbliche Meinungen verbreitet ſind. Es iſt nichts gewöhnlicher — und wir finden dieß nicht bloß bei Gegnern, ſondern auch bei einſeitigen Freunden der Reformation — als daß man die Reformation für etwas weſentlich Verneinendes, für eine bloße Beſeitigung von Irrthümern und Mißbräuchen hält, und ſofort glaubt, da ſich Irrthümer und Mißbräuche jederzeit und überall vorfinden, man könne auch zu jeder beliebigen Zeit und an jedem Ort eine Reformation machen. Hier iſt nun vor allem zu ſagen, daß, was den Namen Reformation verdient, nicht gemacht werden kann, und was gemacht werden kann, das verdient nie den großen Namen der Reformation. Eine Reformation im höheren Sinne des Wortes iſt immer ein mächtiges geſchichtliches Reſultat, der Durchbruch eines geiſtigen Proceſſes, der ſich durch Jahrhunderte hindurchzieht, eine tiefgreifende, alles mit ſich fortziehende Nothwendigkeit, in welche der Einzelne wohl mit Freiheit eingeht und die auch durch große leitende Perſönlichkeiten verwirklicht wird, die

aber zugleich wesentlich ruht auf einem umfassenden Gesammtgeiste, der nicht willkürlich hervorgebracht werden kann, sondern allmählig, aber aus innerem Lebensbedürfniß und mit unwiderstehlicher Gewalt sich selbst bildet. In einem so nachhaltigen geistigen Bildungsprocesse wird aber vor allen Dingen ein belebender Mittelpunct, ein positiver Kern seyn, denn etwas bloß Negatives, der Zweifel, die Verwerfung, das Bestreiten des Vorhandenen für sich allein vermag die Geister nicht im Großen und Ganzen zu einigen und auf Jahrhunderte lang in Spannung und Bewegung zu setzen. Nie kann sich, weder in der physischen, noch in der sittlichen Welt, etwas Organisches und Dauerhaftes bilden, außer von einem in sich fruchtbaren Lebenskern aus, der, was sich der That nach an Leben aus ihm entfaltet, schon der Kraft nach, wenn auch unentwickelt, in sich faßt, und dieser Kern ist immer etwas Positives, indem er zunächst sich selbst setzt, und dann erst, um Raum zur freien Entfaltung zu gewinnen, sich Anderem entgegensetzt, Fremdartiges, das ihn hemmen könnte, von sich hinwegdrängt. Dieses allgemeine Gesetz nehmen wir auch in jeder Erscheinung wahr, die wir auf dem religiösen Gebiete mit Fug und Recht Reformation nennen. Eine Reformation ist Wiederbildung, Lebenswiederherstellung. In dem Begriff der religiösen Lebenswiederherstellung aber liegen wesentlich drei Momente: zuerst ist sie ein Zurückgehen auf ein schon Gegebenes, Ursprüngliches, denn die Reformation, die wohl zu unterscheiden ist von der Religionsstiftung, von der primitiven Kirchengründung, will nicht etwas vollkommen Neues schaffen, sondern sie will ein schon Gegründetes erneuern, sie bewegt sich also immer auf einem bestimmten geschichtlichen Gebiete und verliert ihren Character, wenn sie aus diesem Gebiete hinausgeht; sodann aber ist sie nicht bloß ein Zurückgehen, Hinweisen auf das Ursprüngliche, ein Erkennen desselben und ein Verlangen darnach, sondern vor allem ein thatkräftiges Zurückbringen desselben, eine erneuerte und erfolgreiche Einführung des als ächt Anerkannten ins Leben; dieß vorzüglich macht ihr practisch-positives Wesen aus; sie ist eine große historische That, aber eine solche, die auf einem gegebenen, klar erkannten und im allgemeinen Bewußtseyn anerkannten Grunde

ruht und eben darum selbst wieder die Grundlage bildet zu einer weiteren Entwickelung, zu einem geistigen Neubau; endlich aber liegt es freilich auch in der Natur der Reformation, daß sie Falsches bekämpft und Veraltetes beseitigt, daß ihre Position zugleich in Opposition umschlägt; denn wenn sie Erneuerung eines Ursprünglichen seyn soll, so setzt das voraus, daß dieses Ursprüngliche im Laufe der Zeiten entstellt und verfälscht worden sey, und daß die Verderbnisse desselben entfernt werden müssen, und wenn sie freien Raum für ihre Neugestaltung gewinnen will, so muß sie das hemmende Veraltete bekämpfen und aufzuheben suchen. Nie aber ist eine Reformation, wenn sie rechter Art ist, ein bloßes Zerstören, sondern sie ist immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bilden.

Daß diese Bestimmungen, die zum Wesen der Reformation überhaupt gehören, auch in der Kirchenerneuerung des sechszehnten Jahrhunderts zum Vorschein kommen, wird niemand leugnen. Diese im engeren Sinne so genannte Reformation ist ein klar bewußtes Zurückgehen auf das Ursprüngliche des Christenthums und bewegt sich wesentlich auf christlichem Gebiete, sie führt nach Maaßgabe ihrer Erkenntniß durch eine Reihe großartiger Thaten dieses Ursprüngliche wirklich in das Leben ein, und scheidet, um dafür Raum und Freiheit zu gewinnen, das Fremdartige mit Entschiedenheit und Energie aus. Aber daß es zu einem solchen weltgeschichtlichen Acte kommen konnte, zu einem Acte, an dem die gebildetsten Völker Europas, namentlich die ernsten, tiefen und kräftigen Völker germanischer Abkunft, und innerhalb dieser Völker wieder alle Stände, die Fürsten und der Adel, die Gelehrten und Künstler, die Bürger und Bauern Antheil nahmen, daß es ein Act wurde, der den Wendepunct der Geschichte aus der mittleren in die neuere Zeit und bis heute den Mittelpunct der geschichtlichen Entwickelung der geistigen Welt bildet, dieß ist nicht denkbar ohne ungeheure Voraussetzungen. Eine weltgeschichtliche Erscheinung dieser Art muß, wie eine Rieseneiche, tiefe, weitverzweigte Wurzeln haben, und einen festen Grund, aus dem sie hervorgewachsen ist. Es verräth wenig historischen Sinn, hier alles aus Persön-

lichkeiten oder vorübergehenden Interessen erklären zu wollen. Wohl sind auch diese Momente nicht außer Acht zu lassen; aber das wahrhaft Große, Allgemeine, Dauernde in der Geschichte, geht aus andern, tieferen Gründen hervor. Die Personen machen es nicht, sondern sie dienen ihm und sie sind eben dadurch groß, daß sie dieß mit klar bewußter Überzeugung und voller Entschiedenheit des Willens thun, und um so größer und einflußreicher, je mehr dieß bei ihnen der Fall ist.

Soll eine Reformation überhaupt eintreten, so ist zunächst auch ein Dreifaches erforderlich: es muß auf dem Gebiete, wo reformirt werden soll, wirklich eine Corruption vorhanden; das Bedürfniß, dieselbe zu beseitigen, muß allgemein empfunden und zum Bewußtseyn gebracht; und das neue Bessere, welches die Stelle des Veralteten einnehmen soll, muß in seinen Grundlagen vorbereitet seyn. Nur, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist wirklich reformatorische Zeit, und nur, wenn reformatorische Zeit ist, nicht in irgend einem beliebigen Moment der Geschichte, können wahre Reformatoren auftreten, denn nur unter dieser Voraussetzung haben sie durchgreifenden Erfolg.

Daß im Laufe der Jahrhunderte vor unserer deutschen und schweizerischen Kirchenverbesserung eine Verderbniß des christlichen Glaubens und Lebens um sich gegriffen hatte, dieß nachzuweisen, könnte die Aufgabe eines besonderen Werkes seyn; Beiträge zu dieser Nachweisung werden im Verfolg unserer Darstellung vielfach vorkommen; hier wollen wir nur das Allgemeinste zusammenfassen. Das Christenthum trat in die Menschheit als ein neues Lebensprincip ein, als ein frischer schöpferischer Geist, der in fortlaufender geschichtlicher Entwickelung die Völker durchdringen und regeneriren sollte; es war zunächst etwas rein Innerliches, ein festes, alles überwindendes Bewußtseyn der durch den Erlöser erneuerten Gemeinschaft mit einem väterlich gnädigen Gott und ein aus diesem Bewußtseyn, dem lebendigen Glauben, heraus sich entwickelndes Leben der Liebe und der freiesten Sittlichkeit. Dieser innerliche Glaubensgeist aber, wenn er nicht zerfließen, wenn er sich in der Menschheit mit einer gewissen Stetigkeit erhalten und

durch die Stürme der Zeiten hindurchdringen ſollte, mußte ein Gefäß haben, er mußte ſich, wie dieß zugleich in der Natur des lebenskräftigen Glaubens liegt, einen Leib anbilden. Der Leib des durch Chriſtum der Menſchheit eingepflanzten Geiſtes iſt die Kirche. Die Kirche ging mit Nothwendigkeit aus dem Gemeinſchaft ſtiftenden Weſen des Chriſtenthums hervor und war unentbehrlich für ſeine, von dem Urheber ſelbſt und dem großen Apoſtel der Heiden vorgezeichnete, weltumfaſſende Beſtimmung. Eine Kirche iſt aber nicht denkbar ohne ein äußerliches Subſtrat, ohne eine beſtimmte Form der Lehre, des Gottesdienſtes, der Verfaſſung. Für alles dieß waren nun zwar im Evangelium die Principien, die Grundlagen gegeben, aber nicht die Ausführung, die Beſtimmungen im Einzelnen. Dieß ſollte das freie Werk der von dem Geiſte des Chriſtenthums ſelbſt erleuchteten und durchdrungenen Menſchheit ſeyn. Hierbei lag es in der Natur geſchichtlicher Entwickelung, da die Elemente für die kirchliche Geſtaltung nicht aus der Luft gegriffen werden konnten, daß man gewiſſe Beſtandtheile des ſchon vorhandenen, alſo des jüdiſchen und zum Theil auch des heidniſchen Lebens, des religiöſen, des wiſſenſchaftlichen und des politiſchen, benutzte. So entſtand die Lehrentwickelung unter einem relativen Einfluß beſonders der heidniſchen Bildung, die Geſtaltung des Cultus und der Verfaſſung unter Aſſimilation beſonders der jüdiſchen Gemeinſchaftsformen. Dieß war ein naturgemäßer Proceß, unverwerflich, ſo lange nur Analoges in die Geſtaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft in allen ihren Beziehungen aufgenommen wurde und der in ihr lebende Geiſt mächtig genug war, den ſolchergeſtalt gebildeten Leib zu beherrſchen und zu beſeelen. Aber es trat ein Zeitpunct ein, wo dieß nicht mehr der Fall war. Es drang durch Vermiſchung und Verwechſelung des alt- und neuteſtamentlichen Standpunctes und durch eine gewiſſe Übermacht heidniſch-philoſophiſcher Bildung auch Fremdartiges ein, und als vermöge der Erhebung des Chriſtenthums auf den kaiſerlichen Thron die Maſſe der Heiden in die Kirche kam, war dem Einbruch heidniſcher Elemente nicht mehr zu wehren; es bildete ſich ein Leib der Kirche, der nicht mehr wahrhaft vom Geiſte des Evangeliums dominirt wurde.

Dieß zeigte ſich in den drei Grundbeſtandtheilen, welche das kirchliche Leben conſtituiren, in der Lehre, der Verfaſſung und dem Cultus. In der Lehre geſchah es durch den Einfluß helleniſcher Philoſophie und heidniſcher Denkweiſe überhaupt, daß das Chriſtenthum, welches Religion iſt, einem guten Theile nach in Metaphyſik und Speculation umgewandelt, und daß das Evangelium von der Erlöſung durch Chriſtum zu einer Lehre von der Selbſterlöſung durch Werke wurde; in der Verfaſſung, daß vermöge der Verwechſelung des alt- und neuteſtamentlichen Standpunctes die urſprüngliche Idee von einem allgemeinen geiſtlichen Prieſterthume der Chriſten durch die Vorſtellung von der Nothwendigkeit eines beſonderen Prieſterſtandes verdrängt wurde; im Cultus endlich, hiermit genau zuſammenhängend, weil der Prieſter auch ein wirkliches Opfer darzubringen haben muß, daß an die Stelle jenes einfach herzlichen Gottesdienſtes und der Liebesmahle der erſten Chriſten diejenige Geſtaltung des Abendmahls trat, welche daſſelbe als ſtets erneuerte Opferung des geiſtig und leiblich gegenwärtigen Gottmenſchen behandelt. Die Hinüberpflanzung des Chriſtenthums vom Gebiete der Religion auf das der Speculation und Metaphyſik mit Hintanſetzung der practiſchen Seite finden wir zuerſt in der morgenländiſchen Kirche, aber dieſelbe Richtung ſetzt ſich dann unter dem Hinzutreten neuer Elemente in der abendländiſchen Scholaſtik anfänglich belebend und großartig geſtaltend, aber allmählig in Formeln erſtarrend bis auf einen Punct fort, wo nothwendig eine kräftige Gegenwirkung eintreten mußte, wenn ſich das Chriſtenthum nicht aus dem Leben ganz in den Begriff, aus der Gemeinde in den Bereich der Schule zurückziehen ſollte. Die Verwandlung des Evangeliums der Gnade in eine Lehre von der Beſeligung durch äußeres Thun tritt am ausgeprägteſten auf dem Gebiete der abendländiſchen Kirche im Pelagianismus hervor; ſie wird zwar von der Kirche öffentlich verworfen, aber ſie wuchert ſowohl im Morgenlande, wo ſie alte Wurzeln hatte, als im Abendlande, wo ihr Mönchthum und Scholaſtik zu Hülfe kamen, mächtig fort und es entwickelt ſich aus ihr ein mannichfaltiges Verderben: die Vorſtellung von der Verdienſtlichkeit der Tugend-Werke, das Dogma vom Schatze der

Verdienste, das ganze Ablaßwesen, vielfache Ausartungen des Mönchthums, überhaupt aber die ganze Auffassung des Christenthums als einer Gesetzeslehre, die Rückverwandlung des Evangeliums in eine freilich nicht bloß den Juden, sondern allen Völkern gegebene Satzung. Die Entstehung eines gesonderten, an und für sich heilig und göttlich geachteten Priesterstandes in der Kirche, besonders vom Abendlande ausgehend, bringt nach innen eine völlige Veränderung der geistigen Stellung der Christen in ihrer Beziehung auf Gott und den Erlöser hervor, nach außen aber erwächst daraus das ganze System der Hierarchie und des Papstthums, welches sich an die Stelle des ursprünglichen Gleichheitsverhaltnisses der christlichen Gemeinden setzt. Die Opferidee im Abendmahl endlich wird der Mittelpunct jenes ganzen geheimnißreichen und glanzvollen Cultus, der zwar, so lange ein lebendiges Bewußtseyn seiner Bedeutung in den Gemüthern war, mächtig ergriff und imponirte, aber bald auch in leere Form ausartete, den Dienst des Geistes und des Herzens verdrängte und die dem Christenthum so wesentliche Heilsbelehrung völlig in den Hintergrund treten ließ.

Zum Theil schon in dieser Gestalt kam das Christenthum zu den germanischen Völkern. Sie konnten darin keine Entstellung erblicken, denn sie wußten es nicht anders. Sie hatten auch in dieser Schale den Kern des Evangeliums, ja es war für sie in ihrem noch roheren Zustande ein Bedürfniß, durch die Hierarchie erzogen, durch ein Gesetz gezügelt, durch einen sinnlich-reichen Cultus erregt und mit der Ahnung himmlischer Geheimnisse erfüllt zu werden. Sie gingen also nicht nur in dieser Richtung fort, sondern unter ihnen kam sie erst zur vollständigen Ausbildung. Die Hierarchie, das Papstthum, die Scholastik, der ganze phantasievolle Cultus entwickelten sich unter diesen Nationen zur höchsten Blüthe. Aber es lag in ihrer innersten Natur auch eine wesentlich entgegenstrebende Macht, das Princip der Innerlichkeit, der Selbstvertiefung, der geistigen Freiheit und Selbständigkeit. Dieses Princip ist dem Christenthum nach seinem ursprünglichen Character aufs innigste verwandt, ja es wohnet ihm unabtrennbar ein, so daß man sagen kann, diese Völker waren von Haus aus für das Christenthum und

das Chriſtenthum für ſie prädeſtinirt, ſie waren zur kräftigſten und vollſten Entwickelung des chriſtlichen Geiſtes beſtimmt; ſobald ſie daher auf der einen Seite zu höherer Selbſtändigkeit und Bildung herangereift waren und auf der andern Seite eine Kunde unter ihnen auftauchte von dem urſprünglichen Weſen der chriſtlichen Wahrheit, mußte gerade auch von ihnen eine Reaction ausgehen gegen die Veräußerlichung des Chriſtenthums, gegen ſeine Verknöcherung in Dogmatismus und Geſetzlichkeit, gegen den Mißbrauch deſſelben zur Prieſterherrſchaft. Nicht als ob nicht ganz Europa an dieſer Reaction Theil genommen hätte, aber der Feuerherd derſelben iſt offenbar unter den germaniſchen Stämmen, die Entſcheidung erfolgte in Deutſchland und es war, man darf wohl ſagen, der deutſcheſte Mann unter den Deutſchen, der an der Spitze dieſer ebenſo chriſtlichen als nationalen Bewegung ſtand.

Indeß bis es dahin kommen konnte, war eine lange Vorbereitung, ein durch Jahrhunderte ſich hindurchziehender geſchichtlicher Proceß erforderlich. Mängel und Entſtellungen des Chriſtenthums waren da; aber ſie mußten als ſolche auch erkannt und gefühlt werden. So etwas kommt aber nicht mit einem Schlag ins Bewußtſeyn, ſondern nach und nach, von verſchiedenen Seiten. Die Kirche iſt ein ſehr complicirter Organismus, ſie hat eine innerliche und eine äußerliche Seite, ſie faßt in ſich Lehre, Leben, Verfaſſung und Cultus in vielfältiger Wechſelbeziehung. Dieß alles geht zwar aus und wird beſtimmt von einem Mittelpuncte, von dem in der Kirche herrſchenden Geiſte, ſo daß, wenn der Geiſt geſund iſt, es auch ſeine verſchiedenen Kundgebungen im kirchlichen Leben ſind, und wenn der Geiſt leidet, auch die äußere Geſtaltung der Kirche mehr oder weniger krankhaft iſt; aber zu dem innerſten Geiſte der Kirche hindurchzudringen und von da aus die Erſcheinungen zu würdigen, iſt nur dem tiefer blickenden, geübteren Auge gegeben; das minder geübte dagegen wird zunächſt bei den äußeren Formen des kirchlichen Lebens ſtehen bleiben. Daher ging die Oppoſition zunächſt vom Äußerlichen aus und drang erſt ſtufenweiſe zum Innerlichen vor, bis ſie ſich zuletzt gegen das Verderben im Geſammtgeiſte der Kirche richtete. Das Äußerlichſte, jedem ins Auge Fallende iſt der

Cultus. Daher sehen wir zuerst einzelne Männer und kleinere Parteien in wohlgemeintem, aber oft stürmischem Eifer, gegen die immer mehr heranwuchernde Fülle der Cerimonien und des kirchlichen Schmuckes und gegen die falsche Werthschätzung der äußeren religiösen Handlungen auftreten, um dagegen einen innerlichen, sittlichen Dienst Gottes, die Taufe des Geistes, das Gebet des Herzens, das einfach Innerliche und Practische des Christenthums geltend zu machen. Auf diesem Wege finden wir einige kleinere Secten in Frankreich und Deutschland schon im elften Jahrhundert, von der Kirche gewöhnlich als Manichäer gebrandmarkt, besonders aber die schon gewaltiger hervortretenden Petrobrusianer und Henricianer. Die damalige Gestaltung des Cultus aber hatte ihre Hauptgrundlage in der hierarchischen Verfassung der Kirche, und da gerade in dieser Zeit die Hierarchie immer mächtiger und drohender wurde, so mußte die Opposition gegen die Form des Gottesdienstes nothwendig weiterführen zur Opposition gegen die herrschende Hierarchie und die allgemeinen Zustände der Kirche, auf denen dieselbe ruhte. Diese Richtung wird besonders vertreten durch Arnold von Brescia, durch die Parteien der Albigenser, in Deutschland zum Theil durch die Stedinger. Die Hierarchie aber wies wieder hin auf den ganzen Zustand des christlichen Lebens überhaupt; denn sie schien in solcher Bedeutung nur möglich, wo die Christenheit im Ganzen von ihrer ursprünglichen Richtung und Bestimmung abgefallen war; man versuchte also nun das christliche Leben überhaupt auf seine erste Reinheit, auf die apostolische Einfalt und Würde zurückzuführen; das Apostolische wurde das Losungswort der mit der Kirche unzufriedenen Parteien, es bildete sich ein eigener Orden der Apostelbrüder, besonders aber sehen wir diese Tendenz auf eine sehr reine und erfolgreiche Weise von den Waldensern durchgeführt. Sobald man aber den Blick auf das Apostolische richtete, mußte man auch auf die bisher im Dunkel gehaltene Schrift zurückgehen, und sie als Richtschnur des christlichen Lebens geltend machen. Dieß zeigt sich schon bei den Waldensern und von da an bei allen, die es mit der christlichen Frömmigkeit tiefer und ernster nehmen. Das Zurückgehen auf die Schrift führte

dann zuletzt nothwendig zum Innerlichſten der Oppoſition, zum Widerſpruch gegen die herrſchende Lehre. Eben damit aber erhob ſich zugleich die Oppoſition aus dem Kreiſe des Volkes, in dem ſie ſich bisher hauptſächlich gehalten hatte und zog in die höheren Regionen ein, in das Gebiet der Theologie und der Wiſſenſchaft überhaupt, denn die Theologen und Gelehrten waren ja vorzugsweiſe auf Schriftforſchung und Ausbildung der Lehre gewieſen. Nun traten alſo Männer, wie Wiklef, Huß, Hieronymus von Prag, mehrere große franzöſiſche Theologen und Diejenigen auf, mit denen wir uns beſonders beſchäftigen werden. Dieſe Männer zeichnen ſich dadurch aus, daß ſie, von dem Mittelpuncte des Geiſtes und der Lehre ausgehend, nicht bloß einzelne Gebrechen, ſondern den ganzen verderbten Zuſtand der Kirche ins Auge faſſen, daß ſie den Grund davon nicht in Äußerlichkeiten und beſondern Mißbräuchen, ſondern im geiſtigen Geſammtzuſtande der Kirche finden und daher auf Erneuerung des Geiſtes und Lebens in allen ſeinen Richtungen hinarbeiten, und daß ſie dieß bei lebendigem Eifer doch mit Beſonnenheit und gründlicher Sachkenntniß thun. Da nun unterdeſſen im Laufe von vier Jahrhunderten der Widerſpruch ſich gegen alle verſchiedenen Seiten des kirchlichen Verderbniſſes erhoben hatte und der Geiſt der Oppoſition durch alle Claſſen von den Niedrigſten bis zu den Höchſten und Gelehrteſten durchgedrungen war, trotz dem aber keine ernſtlichen Anſtalten zu gründlicher Verbeſſerung wahrgenommen wurden und der Klerus zum Theil immer tiefer ſank, ſo konnte und mußte es geſchehen, daß das Verlangen nach Reformation eine öffentliche Angelegenheit, eine Volksſache im volleſten Sinne des Wortes wurde, daß die großen abendländiſchen Concilien vorzugsweiſe und eifrigſt im Angeſichte von ganz Europa ſich damit beſchäftigten, daß die Reichstage vielfach und immer dringender auf dieſen Punct zurückkamen, daß endlich von dem Rufe nach einer Verbeſſerung der Kirche an Haupt und Gliedern ganz Europa wiederhallte. Dieß iſt weltkundiges Factum und dieſes Factum mußte ſeine guten Gründe haben. Es iſt kein Zweifel: das Bedürfniß der Reformation war da, es wurde tief, nachhaltig und allgemein empfunden; die negative Bedingung, unter der eine Reformation eintreten konnte, war erfüllt.

Aber es war auch, und noch weit mehr, ein Positives erforderlich, die vorbereitende Grundlage zu dem, was nun durch die Reformation wirklich ins Leben zu treten bestimmt war. Der Geist, der durch die Reformation neu ausgegossen werden und auf das Ganze übergehen sollte, mußte wenigstens in Einzelnen und in kleineren Kreisen schon vorhanden seyn, die reinere Auffassung des christlichen Glaubens, von der aus auch das Leben sich neu gestalten sollte, mußte sich schon wirklich in bestimmten Lebensbildungen angesetzt haben, aus denen dann, wenn auch nicht in äußerem, doch in innerem geschichtlichem Zusammenhang die reformatorische Theologie hervorging. Auch daran fehlte es nicht. Das, was das Eigenthümliche in der Überzeugung und Tendenz der Reformatoren ausmacht, obwohl es bei ihnen subjectiv fast durchgängig den Character des Originellen und aufs vollständigste den Character des Selbsterlebten hat, war doch nicht absolut neu; die Grundelemente dazu lagen im besseren Geiste der Zeit und waren von hervorragenden Männern schon bis zu einem hohen Grad ausgebildet; der Beruf der Reformatoren bestand nur darin, diese Elemente in dem rechten, alles beherrschenden Mittelpuncte des lebendigen Glaubens klar und überzeugend zusammenzufassen, das, was vorher nur Wunsch und Gesinnung gewesen, durch mächtige Thaten ins Leben einzuführen, und die bessere Theologie Einzelner zur Grundlage der Überzeugung einer großen Gemeinschaft zu machen.

Als die letzte, alles unter sich befassende Grundlage der Reformation können wir die Überzeugung betrachten: das Heil kommt nicht von Menschen, sondern von Gott; die Grundrichtung, in der wir alle Reformatoren begriffen finden, concentrirt sich darin, alles Menschliche, möge es auch durch Überlieferung noch so ehrwürdig seyn und in der Kirche noch so hoch stehen, niederzubeugen vor Gott und Christo, Gott und dem Erlöser allein die Ehre zu geben, und aus dem christlichen Glauben und Leben alles auszuscheiden, was mit der Ehre Gottes und seines Wortes zu streiten schien, das unmittelbare oder nur durch Christus als den einigen und ewigen hohen Priester vermittelte Verhältniß des Menschen und der Gemeinde zu Gott wieder herzustellen. Diese Richtung finden wir auch bei den

Vorläufern und zwar in der zwiefachen Beziehung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, so daß auch bei ihnen schon das formelle wie das materielle Princip der Reformation deutlich hervortritt. Dasjenige nämlich, was durch diese Männer bestimmter und allgemeiner zur Anerkennung gebracht wird, ist einerseits die Nothwendigkeit, aller menschlichen Lehre und Überlieferung gegenüber auf die Schrift als das lautere Wort Gottes zurückzugehen und auf der Grundlage des richtig ausgelegten Gotteswortes und des lebendig angeeigneten Vorbildes der apostolischen Urkirche den Zustand des christlichen Glaubens und Lebens im Einzelnen und im Ganzen reiner und freier zu gestalten, und andererseits die alles religiöse Denken und sittliche Streben durchdringende Gewißheit, daß voller Friede mit Gott und wahre Seligkeit nicht entspringe aus irgend welchem menschlichen Thun oder aus kirchlichen Werken, sondern allein aus der in Christo geoffenbarten, in lebenskräftigem Glauben aufgenommenen göttlichen Gnade; daß der nächste und allein sichere Weg zu Gott nicht die Kirche und ihre, von menschlichen Zuthaten nicht freie, Satzung, sondern Christus, der Erlöser und Versöhner, und sein freimachender, in alle Wahrheit und Heiligung leitender Geist sey. An diese Grundlagen, die wir bei sämmtlichen Vorläufern der Reformation finden, schloß sich alles Übrige an. Dieß wird die ganze nachfolgende Darstellung so vollständig nachweisen, daß es hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Nur darauf wollen wir hier noch aufmerksam machen, was in jedem der einzelnen Männer, die wir schildern werden, vorzugsweise zur Anschauung kommt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir das, was das Characteristische der Reformatoren ausmacht, auch bei ihren Vorläufern finden, zwar nicht in derselben Fülle, Vereinigung und Harmonie, denn sonst wären sie selbst eigentliche Reformatoren, aber doch in gewissem Maaße und von gewissen Hauptseiten, denn eben dadurch sind sie Vorbereiter der Reformation. Wenden wir dieß im Einzelnen an, so erhalten wir eine zwiefache Eintheilung. Bei den Reformatoren tritt uns entgegen und zwar, je allgemeiner einflußreich sie sind, desto mehr eine vollkommene Einheit und Durchdringung der Überzeu-

gung und der That, des theologischen Denkens und des kirchlichen Handelns. Dasselbe finden wir beziehungsweise auch bei ihren Vorgängern, aber mit dem Unterschiede, daß bei den einen das kirchliche Handeln, bei den andern das theologische Forschen ein Übergewicht hat; jene ersteren wirken mächtiger und aufregender und ihr Leben hat mehr dramatisches Interesse; diese letzteren halten sich stiller und in engeren Kreisen, aber ihre Erscheinung hat mehr theologische Bedeutung; jene haben im Kampfe gegen eine herrschende Übermacht oft etwas Excentrisches, diese sind mehr concentrisch und innerlich; zu den ersteren gehören Huß, Hieronymus von Prag und Savonarola, zu den andern Johann von Goch, Johann von Wesel und Johann Wessel. Wir haben es hier mit diesen ruhigen und nach innen wirkenden theologischen Vorgängern der Reformation zu thun, die vorzugsweise, wenn wir die Niederlande mit inbegriffen denken, Deutschland angehören und sich ihrem ganzen Wesen nach als germanische Naturen erweisen. Unter diesen aber läßt sich ein weiterer Unterschied machen nach folgendem Gesichtspuncte: die Reformatoren vereinigen das Thetische und Antithetische, Position und Opposition in schöner Gleichmäßigkeit. Auch dieses zeigt sich bei ihren wahren Vorgängern, jedoch so, daß bei den einen die positive Begründung, bei den andern das Polemische überwiegt; das erstere ist der Fall bei Johann von Goch, das andere bei Johann von Wesel, die meiste Gleichmäßigkeit beider Elemente aber zeigt sich bei Johann Wessel. Endlich können wir sie noch nach einer andern Beziehung unterscheiden. Das, was durch die Reformation im Gegensatz gegen die scholastische Periode sich geltend machte, war eine lebendige Schrifttheologie. Zu dieser Schrifttheologie aber führte im Allgemeinen ein zwiefacher Weg, ein vorzugsweise wissenschaftlicher und ein vorzugsweise practischer, der Weg der Schule und der des Lebens; der erstere wurde angebahnt negativ durch die Bekämpfung und Verdrängung der Scholastik, positiv durch Erneuerung des Studiums der alten Sprachen und Literatur und durch die Herstellung eines nicht auf der Kirchen- und Schultradition, sondern auf dem reineren Grunde der Schrift ruhenden theologischen Denkens; der andere wurde angebahnt durch

die reinere practiſche Myſtik und überhaupt durch die von einem lebendigen Schriftgebrauch ausgehenden religiöſen Anregungen unter allen Ständen, beſonders auch unter dem Volke. So können wir die Vorgänger der Reformation, um von unten aufzuſteigen, eintheilen in populär anregende und belebende, wie Gerhard Groot und die Brüder des gemeinſamen Lebens, practiſch-myſtiſche, wie Thomas von Kempen, gelehrt philologiſche, wie Agricola, Reuchlin und Erasmus, und eigentlich theologiſche, wie Johann von Goch und Johann Weſſel. Dieſe Männer nun mit Ausnahme der philologiſchen Vorbereiter werden wir hier ſchildern, je nach ihrer Bedeutung für die Reformation mehr oder minder ausführlich. Und zwar in der Weiſe, daß wir im erſten Theile Johann von Goch und Johann von Weſel ſammt den Männern ihrer Umgebung, die zum Theil auch ſehr bedeutend ſind, zuſammenfaſſen, den zweiten Theil aber dem Johann Weſſel, als dem theologiſch Gewichtvollſten, ganz widmen mit Hinzuziehung der Brüder vom gemeinſamen Leben, aus deren Schule er hervorgegangen. Durch Johann von Goch wird uns beſonders das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den geſammten Geiſt und Zuſtand der Kirche anſchaulich und die Principien der vorreformatoriſchen Theologie von practiſcher Seite; in Johann von Weſel zeigt ſich uns hauptſächlich die Polemik gegen die Verderbniſſe der Geiſtlichkeit und des Ablaßweſens; Johann Weſſel gibt uns das Bild eines vorreformatoriſchen Theologen in der umfaſſendſten Bedeutung. Nehmen wir noch die Brüder vom gemeinſamen Leben hinzu, ſo vergegenwärtigt ſich uns auch das populäre Hinwirken und die practiſch-myſtiſche Vorbereitung auf die Kirchenverbeſſerung, und es würden dann nur die philologiſchen Vorarbeiter hinzuzunehmen ſeyn, um dieſe Darſtellung vollſtändig zu machen; aber dieſe ſind, und zwar namentlich auch in neuerer Zeit, ſo vielfach geſchildert, daß wir ſie billig übergehen mögen. Wir beginnen alſo unſere Betrachtung mit Johann von Goch.

Erſtes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrſchenden Geſammtgeiſt der Kirche.

Johannes Gocchius, vir singulari eruditione, ac suo tempore nulli secundus, libertatis christianae propugnator acerrimus, interpres legis evangelicae diligentissimus, hunc nocturna versate manu, versate diurna.

Cornel. Grapheus.

Erſter Theil.

Das Leben des Johann von Goch und ſein theologiſcher Standpunct im Allgemeinen.

Erſtes Hauptſtück.

Lebensumſtände.

Um das Verderben der kirchlichen Gemeinſchaft in ſeinem tieferen Grunde und die wahren Heilmittel dagegen zu erkennen, dazu gehörten ernſte, innerliche Männer von entſchiedener, klarer, concentrirter Frömmigkeit. Ein ſolcher war Goch. Die Richtung ſeines Geiſtes ging mit voller Energie auf das Göttliche, aber nicht ſowohl, wie es bei practiſchen und prophetiſchen Männern der Fall zu ſeyn pflegt, um es unmittelbar dem Leben einzuprägen, ſondern mehr auf eine in ſich geſammelte, ruhig beſchauliche Weiſe. Von ſeinem Leben iſt daher wenig zu ſagen: es kommen darin ſtarke äußere Veränderungen nicht vor; es verfloß in frommer Betrachtung und theologiſchem Denken als ein gottgeweihtes Stillleben, ungefähr wie das des Thomas von Kempen. Aber es war nicht ohne reiche Frucht für die Mit- und Nachwelt. Dieß wird die Darſtellung ſeiner Theologie zeigen. Das Wenige aber, was von ſeinen Lebensverhältniſſen überliefert iſt oder von uns vermuthet werden kann, beſteht in folgendem.

Johann Pupper wurde zu Anfang des 15ten Jahrhun-

derts in dem Städtchen Goch im Cleviſchen geboren [1]). Von ſeinem Familiennamen Pupper ſcheint er ſelbſt wenig Gebrauch gemacht zu haben, dagegen wird er nach der Sitte der Zeit gewöhnlich nach ſeinem Geburtsorte Johann von Goch genannt. Die Familie, aus der er ſtammte, iſt uns nicht näher bekannt; vornehm mag ſie nicht geweſen ſeyn. Ebenſo wenig wiſſen wir etwas Beſtimmtes über ſeine Jugendbildung. Wir können die Lücke nur durch Vermuthungen ausfüllen. Goch zeigt ſich in ſeinen Schriften als einen Mann von nicht gewöhnlicher theologiſcher Bildung: er iſt mit der Schrift vertraut, in den lateiniſchen Kirchenvätern, namentlich Hieronymus und Auguſtinus beleſen, mit den Lehren der ſcholaſtiſchen Theologen, beſonders des Thomas und ſeiner Schule, wohl bekannt, er beſitzt zugleich eine große Sicherheit in der Beſtimmung der Begriffe und Gewandtheit in deren dialectiſcher Entwickelung. In der gangbaren Sprache der Gelehrten drückt er ſich, wenn auch nicht glänzend [2]), doch gut und klar und mit vorzüglicher Präciſion aus, er verſucht ſogar eigen-

1) Zwar bezeichnet Gesner (Biblioth. belg. p. 714.) unſern Goch als Brabänter, Fabricius (Biblioth. lat. med. et inf. aet. t. IV. p. 228.) als Belgam, und Guicciardini (Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.), nebſt Gerius (in dem Anhang zu Cave hist. litt. t. II. p. 187.) als Mechliniensem; allein die conſtante Benennung von Goch und die zuverläſſigſten alten Angaben deuten auf das Städtchen Goch als Geburtsort hin. Die Verlegung der Geburtsſtätte nach Mecheln entſprang daraus, daß Goch in dieſer Stadt einen großen Theil ſeines Lebens zubrachte. Belgam nennt ihn Fabricius wohl nur überhaupt als Niederländer. Die Stadt Goch liegt im Herzogthum Cleve nicht weit von der Stadt Cleve ſelbſt, oberhalb Gennep an dem Flüßchen Niers. Sie gehörte zu der Zeit, da Goch geboren ward, den Herzogen von Geldern, wurde aber im J. 1473 dem Haus Cleve, zur Entſchädigung für Kriegsausgaben eigenthümlich überlaſſen. Es wurde damals, weil die Bürger ſich nicht zur Huldigung verſtehen wollten, ein (jetzt verwüſtetes) Kaſtell angelegt. Im J. 1599 und 1622 wurde die Stadt von den Spaniern, 1625 von den Holländern erobert. Gegenwärtig gehört ſie zur preußiſchen Rheinprovinz.

2) Auch Gravheus, ſonſt ein großer Verehrer Gochs, ſagt von ihm in einer Vorrede: Mirabar, id aetatis hominem, tametsi *stilo incultiori*, tantum potuisse. *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XIII.

thümliche Etymologieen, und zeigt ſich überhaupt als ein nach Maaßgabe der Zeitverhältniſſe tüchtiger Gelehrter. Dieß alles ſetzt Schule voraus. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß Goch gute Bildungsanſtalten beſuchte. Es frägt ſich nur, welche? Über die Schule, der er den erſten Unterricht zu verdanken haben mochte, fehlt es uns ganz an ſicheren Spuren. Es liegt indeß nicht ferne, anzunehmen, daß es eine Anſtalt der Brüder vom gemeinſamen Leben war. Die Fraterhäuſer und ihre Schuleinrichtungen waren damals weit in Niederdeutſchland verbreitet. Der Geiſt, den Gochs Schriften athmen, entſpricht der in dieſen Schulen herrſchenden Richtung. Goch ſelbſt handelt mehrfach mit Liebe und Verehrung von dem gemeinſamen Leben (der vita communis) [1]), obgleich er den Begriff deſſelben nicht auf die mit dieſem Namen bezeichneten Brüderſchaften beſchränkt. Er ſoll auch mit einem anderen, noch gelehrteren und berühmteren, Zögling dieſer Anſtalten, mit Johann Weſſel, befreundet geweſen ſeyn. Ja wir haben eine Spur, daß er ſpäter ſelbſt eine Zeit lang der Genoſſenſchaft vom gemeinſamen Leben angehörte. Dieß alles gibt uns jedoch nur Wahrſcheinlichkeit und führt in keinem Fall auf eine beſtimmte Localität. Mehr Zuſtimmung dürfte eine Vermuthung über ſeine Univerſitätsſtudien finden. Eine hohe Schule zu beſuchen, brachte bei allen Gelehrten, namentlich bei Theologen, die Gewohnheit der Zeiten mit ſich; die philoſophiſch-theologiſche Bildung Gochs läßt uns auch nicht daran zweifeln. Zwar finden wir Goch nicht im Beſitze der Magiſterwürde [2]), die man von Uni-

1) Z. B. Dialog. de quat. erroribus. cap. 22. Walch. Monim. vol. I. fasc. 4. p. 225 sqq. De libertate christiana. Lib. II. cap. 52.

2) Dieſe Notiz gibt uns auf eine, wie es ſcheint ganz glaubwürdige, Weiſe ein ungenannter Mann, der ſich in Mecheln nach gochiſchen Schriften umgethan hatte, in einem Briefe bei Walch (Moniment. med. aev. vol. I. fasc. 4. praefat. p. XXXIII.) mit den Worten: Sed ut ad *Gochium* nostrum redeamus, demirari nunquam satis possum, qui fieri potuit, ut unus ille sic divino lumine illustraretur, tam aereo et indocto seculo, ut solennium doctorum errores tam audenti pectore confutaret et refelleret, *cum gentilem illam duarum litterarum M. N.* [Magister noster] *adsalutatiunculam scholis non deportasset*, id quod testantur, qui etiamnum vivunt

verſitäten mitzubringen pflegte, allein es mögen damals viele die hohen Schulen ohne dieſen Titel verlaſſen haben, und nur bei einem ſo ausgezeichneten Manne, wie Goch, konnte dieß etwas Auffallendes haben. Studierte aber Goch auf einer höheren Schule, ſo lagen ihm beſonders drei Univerſitäten zur Wahl vor: der Nähe wegen die alte, durch mehrere vielgenannte Lehrer ausgezeichnete Anſtalt zu Köln und die neugeſtiftete Univerſität Löwen, des Ruhmes und der Bedeutung wegen aber die noch von Jünglingen und Männern aus allen europäiſchen Ländern beſuchte Mutteranſtalt der philoſophiſchen und theologiſchen Studien, Paris, der Hauptſchauplatz derjenigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, die unſern Goch intereſſiren konnten. Von Köln kommt in ſeinen Schriften nicht die geringſte Spur vor; auch der Name wird nicht einmal genannt. Die Hauptblüte von Köln war auch ſchon vorüber. Dagegen ſpricht er von Löwen und Paris und behandelt die Verhältniſſe dieſer Univerſitäten als ihm bekannte. Von Löwen erwähnt er einen Streit, den der, auch mit Johann Weſſel befreundete, Theologe Heinrich von Zomeren über das künftige Zufällige mit den meiſten übrigen Gliedern der Hochſchule geführt [1]). Nun kam zwar Heinrich Zomeren erſt im Jahr 1460 als Domherr und Profeſſor von Paris nach Löwen und um dieſe Zeit war Gochs Stu-

---

apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari. Daß Goch den Magiſtertitel nicht von Univerſitäten davon getragen, könnte man allerdings auch ſo deuten, als ob er gar nicht auf Univerſitäten geweſen wäre. Allein offenbar liegt darin vielmehr das Entgegengeſetzte: denn wie konnte man doch ſagen, er habe dieſen Titel nicht von Schulen d. h. natürlich hohen Schulen mitgebracht, wenn er auf ſolchen Schulen gar nicht war? Hätte der Verfaſſer ſagen wollen, Goch habe gar nicht ſtudiert, ſo hätte er ſich anders ausdrücken und nicht gerade die Erlangung der Magiſterwürde hervorheben müſſen. So wie uns die Worte vorliegen, enthalten ſie vielmehr einen indirecten Beweis für das Univerſitätsſtudium Gochs, und zwar, wenn man den Plural scholis urgiren wollte, für ein Studium auf mehreren hohen Schulen, wie wir es oben angenommen. Das letztere könnte jedoch gewagt ſcheinen, da der Plural auch eine unbeſtimmte Bezeichnung des Univerſitätsſtudiums überhaupt ſeyn kann, wie wir wohl auch von jemanden ſagen: er iſt auf Schulen oder Univerſitäten geweſen, wenn er auch nur auf einer war.

1) De libertate christiana. Lib. I. cap. 26.

dienperiode längſt vorüber, da er ſchon ſeit 1451 dem Priorate Thabor in Mecheln vorſtand; allein die Erwähnung der Univerſität könnte immer darauf hindeuten, daß er ihr von einem früheren Aufenthalte her befreundet war und daher auch an ihren ſpäteren Schickſalen lebhafteren Antheil nahm. Noch ſtärker aber iſt die Wahrſcheinlichkeit für Paris. Einmal ſchon, weil überhaupt die meiſten ſtrebenden Jünglinge, namentlich auch aus den Niederlanden, nach Paris zu gehen pflegten; ſodann weil Paris mehrfach und mit Angabe beſtimmter Verhältniſſe, von denen ſich Goch in Paris ſelbſt unterrichtet zu haben ſcheint, von ihm genannt wird [1]); endlich weil Goch einige Male von Johann Gerſon ohne irgend einen Beiſatz als dem „Kanzler" ſpricht [2]), was zwar auch aus der allgemeinen Berühmtheit jenes hiſtoriſch gewordenen Kanzlers der Univerſität Paris erklärt werden könnte, aber doch am natürlichſten ſo gedeutet wird, daß Goch von dem eigenen früheren Aufenthalte in Paris an dieſe einfachſte, an Ort und Stelle gangbare, Bezeichnung des großen Theologen gewöhnt war. Zum Lehrer freilich könnte unſer Goch den edlen Gerſon nicht wohl gehabt haben, denn dieſer kehrte von der Koſtnitzer Kirchenverſammlung, wo er eine ſo große Rolle geſpielt hatte, nicht wieder nach Paris zurück, ſondern ſtarb zu Lion 1429, daß aber Goch vor dem Beginn jener Kirchenverſammlung 1414 ſchon in Paris geweſen ſeyn ſollte, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Indeß ſprach man in den nächſten Jahrzehnten zu Paris gewiß noch viel von dem „Kanzler", und die Nachwirkung ſeiner Lehre und Schriften dauerte noch lange fort. Was die theologiſche Denkweiſe und Methode Gochs betrifft, ſo findet ſich darin zwar meines Bedünkens nichts, was uns beſtimmt auf eine Bildung in Paris hinführte, aber noch weniger etwas, das uns daran könnte zweifeln laſſen.

In hiſtoriſch beſtimmter Wirkſamkeit kommt uns Goch zuerſt im Jahr 1451 vor, da er ein Priorat von Kanoniſſinnen in Mecheln gründete. Dieſen Act ſetzen wir ungefähr in das 50ſte Jahr ſeines Alters oder etwas früher. Zwiſchen dieſer Zeit aber und

1) De libertate christiana. Lib. I. cap. 17. 18.

2) De libert. christ. L. II. c. 52. in fine.

der Studienperiode wird wohl ein nicht unbedeutender Zeitraum in der Mitte gelegen haben. Denn obwohl es damals vorkam, daß die Studienperiode ſich bis ins höhere Mannesalter verlief, ſo war dieß doch nicht das Gewöhnliche und iſt daher auch bei Goch nicht das Wahrſcheinliche. Wie Goch die Zwiſchenzeit zubrachte, darüber fehlt es uns an beſtimmten Nachrichten. Es wird uns ein Johann von Goch neben Gottfried von Kempen als erſter Vorſteher des um 1448 gegründeten Hauſes der Brüder vom gemeinſamen Leben zu Harderwyk genannt[1]): es iſt am natürlichſten anzunehmen, daß dieß unſer Goch war, und der Zeit nach würde es keine Schwierigkeit haben. Durch ſeine, Gottfrieds von Kempen und des Schulrectors, Hermann von Schurrenburgh gemeinſame Bemühungen ſoll das Fraterhaus zu Harderwyk in bedeutende Blüte gekommen ſeyn. Sicherer wiſſen wir, daß Goch in dieſer Zeit Prieſter wurde, alſo wohl auch als ſolcher wirkte, vielleicht zu Sluys[2]) in Flandern, denn von dort aus brachte er die erſten Jungfrauen nach dem von ihm geſtifteten Priorate Thabor in Mecheln. Jedenfalls beginnt mit dieſer Stiftung ſeine ſpätere, etwas bekanntere Lebensperiode, in die wir auch das für uns Wichtigſte, die Abfaſſung ſeiner Schriften zu ſetzen haben.

Um die Stellung Gochs im Leben und zum Theil auch ſeine Richtung als Schriftſteller zu verſtehen, haben wir hier zunächſt ein Wort über die Örtlichkeit ſeines Wirkens und deren kirchliche Verhältniſſe zu ſagen. Die Stadt Mecheln[3]), in einer fruchtbaren, von der Dyle durchſtrömten, Ebene im Herzen von Brabant

---

1) Delprat die Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens, überſetzt von Mohnike. Leipzig 1840. S. 58.

2) Es gibt zwei Orte Namens Sluys, einen kleineren im ſüdlichſten Theile des walloniſchen Flandern an der Maas, und einen bedeutenderen, durch Feſtigkeit ausgezeichneten, im holländiſchen Flandern (Sluys, Sluis, Schleuß, Slusae, l'Ecluse) in der Nähe von Brügge und Middelburg gelegen. Das letztere in der Kriegsgeſchichte berühmte Sluys iſt wohl hier gemeint, da es nicht genauer bezeichnet, ſondern als ein bekannter Ort vorausgeſetzt wird.

3) Das Beſte, was man zur Specialgeſchichte von Mecheln hat iſt: Cornel. van *Gestel* Historia sacra et prof. Archiepiscopatus Mechliniensis. Hag. Com. MDCCXXV. fol.

gelegen, erhob ſich frühe von geringen Anfängen zu bedeutendem Umfang und Anſehen. Sie wird urkundlich ſchon unter den Karolingern genannt, wo zu Pipins Zeit ein Graf Ado als fränkiſcher Lehnsträger in Mecheln vorkommt [1]). Bei der Theilung des Reiches unter Lothar im J. 870 fiel die Stadt an Karl den Kahlen, alſo zu Frankreich. Karl der Einfältige übergab ſie im J. 915 der Kirche von Lüttich; die Biſchöfe von Lüttich aber ſetzten als ihre Vögte in Mecheln das Geſchlecht der Bertholde (Berthoud), Dynaſten von Grimberg, ein [2]). Unter dieſer kirchlichen Herrſchaft blieb die Stadt über vier Jahrhunderte. Im J. 1333 brachte ſie Ludwig von Nevers, Graf von Flandern, für ſich und ſeine Nachkommen um hohen Kaufpreis an ſich. Aber ſchon bald nachher im J. 1346 trat ſie der Graf von Flandern an Johann III., Herzog von Brabant, ab [3]). Endlich kam Mecheln im J. 1369 durch Heirath an Philipp den Kühnen von Burgund und blieb nun längere Zeit unter burgundiſcher Herrſchaft [4]), bis ſie auch wieder durch Heirath, nämlich durch Vermählung der Tochter Karls des Kühnen Maria mit Maximilian, in den Beſitz des öſterreichiſch-ſpaniſchen Hauſes überging. Die kirchlichen Verhältniſſe betreffend, ſo wird die Gründung des Chriſtenthums in Mecheln auf den heiligen Lambert [5]) und nächſt ihm auf den heiligen Rumold († 775) [6]) zurückgeführt. Dem letzteren, der als Haupt-

1) B. Geſtel S. 1 ff.

2) Ebendaſelbſt S. 13 ff.

3) Ebendaſ. S. 17.

4) Ebendaſ. S. 18 ff.

5) Der heil. Lambert oder Landebert, von vornehmen Ältern zu Mäſtricht geboren, Biſchof in derſelben Stadt, ſoll viel zur Ausbreitung des Chriſtenthums in jenen Gegenden zum Theil in Verbindung mit Willibrod beigetragen haben, und am 17ten Sept. 708 oder 709 als Märtyrer geſtorben ſeyn. Er wurde als Schutzpatron von Lüttich verehrt. Sein Leben iſt beſchrieben von Gottſchalk, Diacon zu Lüttich bei Mabill. Annal. Ord. Ben. Sec. 3. Sodann Canis. Lect. antiq. T. II. pars I. p. 135. Hist. Lit. de la Fr. T. IV. p. 58. Acta SS. T. V. Sept. p. 518. Gallia christ. nov. T. III. p. 827.

6) Der heilige Rumold war entweder ein Schotte (Chronicon Cameracense: Apud Maslinas quoque Monasterium est Canonicorum, ubi quiescit preciosus Martyr Rumoldus genere *Scotus*, qui vitam heremi-

ſtifter der dortigen Gemeinde und als Schutzpatron von Mecheln verehrt wurde, war die ſchöne gothiſche Cathedrale geweiht, deren Bau gegen Ende des 12ten Jahrhunderts begonnen und gegen Ende des 15ten vollendet wurde. Die Stadt war in kirchlichen Dingen anfänglich, und zwar zuverläſſig ſeit dem 11ten Jahrhundert dem Biſchof von Cambray untergeben [1]). Dieß Verhältniß dauerte bis zum J. 1559, wo Mecheln durch Papſt Paul IV. zum erzbiſchöflichen Sitze mit einem bedeutenden Sprengel erhoben ward. Die Reihe der Erzbiſchöfe eröffnete Antonius Perrenot, ſpäter hochberühmt unter dem Namen des Cardinals Granvella [2]).

Aber auch ehe Mecheln erzbiſchöflicher Sitz wurde, war es ſtets mit Geiſtlichen und Mönchen reich geſegnet. Eine Stadt, die vierhundert Jahre lang unter dem Krummſtab ſtand, konnte daran keinen Mangel haben. Die Mutterkirche des heil. Rumold hatte Pröpſte, in deren Reihe wir Glieder der angeſehenſten Familien finden [3]); unter ihnen fungirten Dekane und eine zahlreiche Kleriſei. Außerdem blühten noch andere Kirchen in Mecheln und viele benachbarte Landgemeinden [4]) ſtanden mit der Stadt in kirchlichem Verbande. Beſonders zahlreich aber waren die Klöſter

---

ticam ducens inibi martyrisatus est) oder, wie man vielleicht mit größerer Wahrſcheinlichkeit behauptet (ſ. Jon. Sollerii Acta S. Rumoldi, Antw. 1718. fol.), ein Angelſachſe, nach einigen Angaben von vornehmer Geburt. Er zog ſich frühe von der Welt zurück und führte ein einſam aſcetiſches Leben. Dem Zuge folgend, der damals nicht wenige fromme Männer unter den Angelſachſen zu den verwandten Stämmen über das Meer führte, ging er als Miſſionär nach Niederdeutſchland, ſchloß ſich der Thätigkeit des heil. Willibrod an, wurde zum Biſchof ohne beſtimmten Sitz geweiht und ſoll am 24ſten Juni 775 von zwei Männern, die er durch ſeine freimüthigen Strafreden gegen ſich aufgebracht, ermordet worden ſeyn. Vergl. über ihn außer der oben angeführten Hauptſchrift von Sollier, beſonders Hist. littér. de la France, t. IX. p. 338. Gallia christ. nova, t. V. p. 9. Acta Sanctor. Jul. t. I. p. 169. Buttler Leben der Väter und Märtyrer, deutſche Überſ. B. 9. S. 15.

1) Van Geſtel S. 24.

2) S. über ihn und die nachfolgenden Erzbiſchöfe: van Geſtel S. 49—66.

3) Die älteren Pröpſte von St. Rumold ſind aufgezählt bei van Geſtel S. 40, die Dekane S. 41.

4) Sie ſind nahmhaft gemacht bei van Geſtel S. 86—131.

und frommen Vereine, sowohl für Männer, als für Frauen. Da auch Goch hierzu mitwirkte, so wollen wir einen Überblick der geistlichen Associationen geben, der zugleich ein Beitrag zur Characteristik der Zeit ist. Bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts finden wir an Mönchsvereinen [1]) in Mecheln außer einer Commenthur des deutschen Ordens, deren Sitz seit dem J. 1198 das sogenannte Pitzenburgische Haus war, ein Kloster der Minoriten seit 1231, der Carmeliter seit 1305 (nachdem sie sich schon 1254 in der Stadt festgesetzt), der Augustiner-Eremiten seit 1305, der Alexianer ebenfalls seit 1305, und ein Fraterhaus der Brüder vom gemeinsamen Leben, gegründet 1490 und im 16ten Jahrhundert von dem Erzbischof Matth. Hovius in ein erzbischöfliches Seminar verwandelt [2]). Dazu kommen zahlreiche Frauengemeinschaften, und zwar sind bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts folgende [3]) aufzuzählen: die Propstei Lilienthal (Leliendael, Praepositura vallis liliorum), das vornehmste und reichste unter den Frauenklöstern, zum Prämonstratenser-Orden gehörig, gestiftet ums J. 1231, in der Folge mit vielen Geschenken und bedeutenden Besitzungen begabt; das Kloster Berg Sion (Laeti Mons, Blydenbergh), von Victorinerinnen bewohnt, welche von frühester Zeit, angeblich seit der Stiftung des Christenthums in Mecheln angesiedelt, zuerst nach der Regel des heil. Augustin lebten, dann an die des heil. Victor sich anschlossen; das Priorat Bethania, ein Verein von Kanonissinnen des heil. Augustin, zum Kapitel von Windesem gehörig, gestiftet um 1421; und das Priorat Muysen, für Cistercienserinnen, seit 1380. Eine wichtige Stelle neben diesen eigentlichen Klosterstiftungen behaupten zugleich die Frauenvereine, welche einen minder klösterlichen Character oder einen vorzugsweise practischen und wohlthätigen Zweck hatten. Solche Gemeinschaften gingen bekanntlich zahlreich aus dem eigenthümlichen Sinn und den besondern Bedürfnissen des Mittelalters hervor, um das zu leisten, was jetzt durch Hospitäler, Krankenhäuser, wohlthätige Frauen- und

1) Eine Übersicht der Männerklöster in Mecheln gibt van Gestel S. 71—79.

2) Van Gestel S. 79.

3) Van Gestel S. 79—86.

Männervereine der verschiedensten Art bewirkt wird. Mecheln hatte von dieser Art aufzuweisen: eine sehr bedeutende Beguinen-Niederlassung (Beginasium), welche, um das J. 1249 außerhalb der Stadt gegründet, selbst allmählig zu einer kleinen mit Mauern umgebenen Stadt heranwuchs [1]); ein Haus der Siegefrauen (Sieckelieden, Virgines leprosae), welche, wie es scheint, aus Veranlassung der Verbindung mit dem Morgenlande durch die Kreuzzüge um 1209 eingeführt wurden; eine Stiftung der Jungfrauen vom Krankenhaus der heil. Maria, besonders für die Besorgung armer Kranken, seit Anfang des 13ten Jahrhunderts; ein Haus der schwarzen Schwestern (Sorores nigrae), so benannt von ihrer schwarzen Kleidung, nach der Regel Augustins lebend und besonders zur Pflege ansteckender Kranken bestimmt, seit 1465.

Alles dieß zusammen drängt uns das Resultat auf, daß das alte Mecheln recht eigentlich eine Mönchsstadt war, und daß es in dieser Beziehung auch unter den reichlicher ausgestatteten Orten des Mittelalters hervorragte [2]). Daraus erklärt sich aber wieder, daß das Mönchsleben mit allen seinen Verpflichtungen, daß der ganze Standpunct des Mönchthums für unsern Goch ein so überaus wichtiger Gegenstand der Betrachtung und schriftstellerischen Behandlung seyn konnte. In einer Mönchswelt lebend, war er durch die Gewalt der Umgebung stets auf die Würdigung derselben hingewiesen. Dabei verhielt sich aber Goch zum Klosterleben in zwiefacher Weise: einerseits griff er selbst fördernd in dasselbe ein, insofern es den Bedürfnissen und dem Standpuncte der Zeit gemäß sein Gutes hatte, andererseits wußte er es auch aus den

1) Anfänglich wohnten die Beguinen in einer Straße, die von ihnen benannt war, später bauten sie sich außerhalb der Stadt: Curiam, officinas et habitacula, tanto successu, ut habitatio earum nonnullis certaret cum oppidulis, muroque includeretur lateritio, et numerus earum esset *aliquot millium*. V. Gestel p. 79.

2) Wohl nicht ohne Beziehung hierauf vergönnte der Papst Nicolaus V. im J. 1450 — ein Jahr vorher, ehe Goch seine Frauenstiftung dort gründete — der Stadt Mecheln ein Jubiläum und nannte sie bei dieser Gelegenheit die „glückselige."

tieferen Geiste einer evangelisch-freien und lebendigen Frömmigkeit seinem eigentlichen Werthe nach vollkommen zu würdigen und begegnete der falschen Schätzung und den Ausartungen desselben auf die entschiedenste und kräftigste Weise. Er griff in die Entwickelung desselben ein, indem er selbst der Urheber einer klösterlichen Stiftung, des Priorates Thabor, wurde. Hierüber wird uns in der Geschichte des Erzbisthums Mecheln folgendes berichtet [1]): „Das Priorat Thabor der Kanonissinnen des heil. Augustin nahm seinen Anfang im J. 1451; es gründete aber dasselbe Johann Pupper, Priester aus Goch in Cleve, für 8 Jungfrauen, die sich dem Dienste Gottes widmen wollten; er kaufte zu diesem Zweck das Wilderenhaus [2]), wie es damals hieß, in der Nähe der Stadtmauern, wo diese Jungfrauen zu Ehren des heil. Erlösers auf dem Berge Thabor nach der Regel des heil. Augustin ein frommes Leben führen sollten; aber da in den niederländischen Unruhen ihr Kloster zerstört und vom Feuer verzehrt worden war, kauften sie sich ein anderes Haus im J. 1567 innerhalb der Ringmauern der Stadt, wo sie noch jetzt wohnen; zwar wurden sie auch von da im J. 1580 vertrieben, aber nach 6 Jahren kehrten sie zurück und richteten ihre Wohnung für klösterliche Zwecke noch vollständiger ein. Diese Jungfrauen stehen, wie auch die Victorinerinnen von Sion (Blydenbergh) unter einem Ordinarius. Unter andern ausgezeichneten Männern hatte dieses Kloster auch zum Rector den Dr. Simon Verepäus, der sich durch Schriften berühmt gemacht hat; derselbe wurde in den niederländischen Unruhen von den Calvinisten vertrieben, die Stadt Herzogenbusch aber, die dem katholischen König und der orthodoxen Religion treu blieb, nahm ihn freundlich auf und ehrte ihn durch ein Kanonikat bei der Kathedrale des heil. Johannes, in welcher Würde er 1598 starb." Hiermit ist noch zu verbinden, was Foppens [3]) erzählt, daß Johann Goch die ersten Jungfrauen aus dem Hause der heil. Maria Magdalena

1) Van Gestel S. 81.

2) Praetorium Wilderense.

3) Joh. Franc. *Foppens* Biblioth. Belg. Brux. MDCCXXXIX. Tom. II. p. 714 et 715.

zu Sluys in Flandern nach Mecheln verpflanzt habe, und daß unter ſeiner eifrigen Fürſorge die neue Gemeinſchaft aufs beſte gediehen, ja ſchon bis zu einer Zahl von 60 Jungfrauen angewachſen ſey. Aus beiden Berichten ergibt ſich, welche Stellung und Bedeutung die von Goch geſtiftete Anſtalt hatte, und mit welchem Eifer er ſelbſt ſie pflegte. Aber dieſe Theilnahme an einem klöſterlichen Inſtitute hinderte ihn auf der andern Seite nicht, in Dingen des Mönchslebens vollkommen klar zu ſehen, und da er faſt in allen ſeinen Abhandlungen irgendwie auf dieſen Punct zurückkommt, ſo werden wir vielfach Gelegenheit haben, auch dieſes ſein ebenſo freies als tiefeindringendes Urtheil über eine der wichtigſten Erſcheinungen damaliger Zeit vollſtändig darzulegen.

Goch bekleidete die Stelle eines Rectors oder Beichtvaters der Frauen zu Thabor 24 Jahre. Er ſtarb den 28ſten März 1475, alſo 14 Jahre vor Weſſel und 4 Jahre vor der Verurtheilung Johanns von Weſel. Seine Reſte wurden in der alten Kirche des Stiftes von Thabor beigeſetzt, welches ſich damals noch außerhalb der Mauern von Mecheln befand. Einige Gelehrte, namentlich Conrad Gesner [1]), wollen, daß er Weſſel überlebt habe und noch 1490 am Leben geweſen ſey, allein dieſe Angabe hat gegen die andre beſtimmtere [2]) wenig Wahrſcheinlichkeit.

Auf der Grundlage der dürftigen Nachrichten über das Leben Gochs würde es ſchwer ſeyn, eine auch nur einigermaßen befriedigende Characteriſtik von ihm zu geben. Deſto deutlicher tritt uns ſein geiſtiges Bild aus ſeinen Schriften entgegen. Und zwar ſtellen ſich hier folgende Grundzüge ſeines Weſens hervor: Goch war ein Mann von großer Innerlichkeit, von Tiefſinn und Scharfſinn, von lebendiger Frömmigkeit, verbunden mit feiner eindringender Dialectik; er wußte die Erſcheinungen des kirchlichen Lebens in ihrer Wurzel zu faſſen, aber es fehlte ihm auch nicht an einem ſcharfen und

1) S. Walch Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XVIII.

2) Dieſe wird namentlich von einem ſehr zuverläſſigen Zeugen, Graphens, ausgeſprochen in der Vorrede zu einer Schrift Gochs. S. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. Praef. p. XIV. und Vol. I. fasc. 4. p. XVIII. XIX. Praef.

richtigen Blick in das Leben. Seine Gemüthsneigung zog ihn mehr zur ſtillen Betrachtung hin, und ſein Umgang mit Frauen mag ihm etwas Mildes und Zartes gegeben haben, aber durch die offen und frei ausgeſprochenen Reſultate ſeiner Betrachtung griff er doch zugleich fruchtbringend und reformatoriſch in die Wirklichkeit ein. Zunächſt war es ihm um religiöſe und geiſtige Befriedigung durch poſitive Wahrheitserkenntniß zu thun, aber wo er bei ſeiner Wahrheitsforſchung auf herrſchende Irrthümer ſtieß, da ſprach er ſich aufs klarſte und unumwundenſte, mit dem Ernſt und Eifer der Liebe dagegen aus. Minder gelehrt und umfaſſend, auch minder activ und reformatoriſch als ſein Freund Weſſel, iſt er dagegen tiefer und inniger als dieſer und mehr von einer edleren Myſtik ergriffen. Vergleichen wir ihn aber mit Thomas von Kempen oder ähnlichen, ſo hat er wieder weniger myſtiſche Elemente und dagegen mehr dialectiſche und wiſſenſchaftliche Durchbildung, mehr Klarheit und Schärfe, überhaupt mehr Theologie und zugleich einen entſchiedeneren Eifer für die unmittelbare Umgeſtaltung des religiöſen und kirchlichen Lebens.

Dieß alles wird dem Leſer ſchon einleuchten, wenn wir zunächſt den theologiſchen Standpunct Gochs im Allgemeinen ſchildern.

Zweites Hauptſtück.

Gochs theologiſcher Standpunct im Allgemeinen.

Da es Hauptaufgabe der biographiſchen Darſtellung iſt, eine geſchichtliche Perſon ſowohl aus ſich ſelbſt, als aus dem Verhältniß zu ihrer Zeit zu erklären, das geiſtige Leben eines bedeutenden Theologen aber immer ein ſehr beziehungsreiches iſt, ſo ſcheint, um die Stellung Gochs und der ihm geiſtesverwandten Männer zu würdigen, zuerſt eine allgemeine Orientirung erforderlich. Dieſe darf aber um ſo eher etwas ausführlicher ſeyn, da ſie zugleich den Standpunct der reformatoriſchen Theologen des 15ten Jahrhunderts überhaupt bezeichnet.

Sehen wir zunächſt auf das Allgemeinſte, ſo gehört Johann von Goch der abendländiſchen Theologie an; es hatte ſich aber ſchon im frühen Alterthume die chriſtliche Theologie ſo entwickelt, daß vermöge des verſchiedenen Characters der Völker und anderer mitwirkender Umſtände unter den Morgenländern, namentlich unter den Griechen mehr die theoretiſchen und ſpeculativen Beſtandtheile des chriſtlichen Dogmas, die Lehre von Gott und ſeinem inneren Weſen ſowie von der Perſon Chriſti, zur Ausbildung kamen, unter den Abendländern dagegen die practiſchen, unmittelbar ins Leben eingreifenden, die Lehre von der Sünde und Gnade, von der Erlöſung und Heiligung. Dieſe eigenthümliche Richtung erhielt die abendländiſche Theologie ſchon durch den erſten lateiniſch ſchreibenden Kirchenlehrer Tertullian, auf eine eminente und höchſt nachhaltige Weiſe aber wurde ſie ihr eingeprägt durch Auguſtin. Tertullian hatte ſich hierbei zugleich ausſchließend und polemiſch verhalten gegen die Philoſophie; ſo auch ſeine nächſten Nachfolger. Auguſtin dagegen, ſelbſt philoſophiſch und dialectiſch gebildet, wollte auch den Anforderungen der Speculation genügen: er ſtrebte — und dadurch war er eine auch wiſſenſchaftlich ſo bedeutende Erſcheinung — nach einer Verſöhnung des Glaubens und Erkennens, der Autorität und des philoſophiſchen Denkens, doch ſo, daß die practiſchen und kirchlichen Glaubensintereſſen das Beſtimmende waren. Seine Theologie wurde der Grundtypus der ganzen mittelalterlichen Entwickelung; ſein Grundſatz, daß das Glauben dem Denken nothwendig vorangehe, aus dem Glauben aber ebenſo nothwendig das Denken ſich erzeuge, wurde die principielle Baſis der bedeutendſten Geſtaltungen der Scholaſtik. Indeß trat, da ſpäter das Mittelalter neue philoſophiſche Anregungen empfing und namentlich die ariſtoteliſche Philoſophie mächtiger einwirkte, das theoretiſche und ſpeculative Intereſſe wieder ſtärker hervor, und wurde, beſonders nachdem der Ariſtotelismus, der ſelbſt auch dem Theoretiſchen ein unverhältnißmäßiges Übergewicht gab, den umfaſſenderen und dem Geiſte des Chriſtenthums inniger verwandten Platonismus verdrängt hatte, in der Scholaſtik dermaßen dominirend, daß die practiſche Seite des

Christenthums wesentlich beeinträchtigt wurde. Eine Reaction konnte nicht ausbleiben. Das dem Christenthum eigenthümliche, der abendländischen Theologie von Haus aus einwohnende und von ihrem Hauptrepräsentanten ihr so tief eingeprägte practische Interesse mußte sich wieder kräftig geltend machen und der einseitig theoretisirenden Scholastik kämpfend entgegenstellen. In dieser Richtung finden wir alle die Männer begriffen, welche die Reformation anbahnen halfen, und namentlich auch unsern Goch, bei dem zugleich der Zusammenhang dieser Richtung mit dem biblischen und augustinischen Character seiner Theologie nicht zu verkennen ist.

Goch gehört aber nicht bloß der abendländischen, er gehört noch näher der mittelalterlichen Theologie an und zwar in ihrem Übergang zur reformatorischen. Wollen wir ihm hier seinen Standort bestimmter anweisen, so müssen wir auch auf das Wesen und die Gestaltungen der mittelalterlichen Theologie zurückgehen. Das Wesen dieser Theologie ist, daß sie auf der kirchlichen Überlieferung ruht, aber das Überlieferte nicht bloß äußerlich aufnimmt, sondern innerlich belebt und zum Bewußtseyn bringt. Diese innerliche Aneignung und Belebung des Überlieferten konnte aber auf zwiefache Weise erfolgen, entweder im Gemüth, durch das Organ des Glaubens und der Liebe, oder im Gedanken, durch Zergliederung der Begriffe, durch das Organ der Dialectik. Daraus erwuchsen die beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, die Mystik und Scholastik. Sobald aber diese als ausschließende Gegensätze auseinander getreten waren, konnte auch das Streben nach Versöhnung derselben nicht ausbleiben und es trat durch die Victoriner die dem augustinischen Standpunct wieder vollständiger entsprechende Richtung hervor, welche von der Grundlage des Glaubens und der Liebe ausgehend, zur Speculation fortschritt und auch die Mystik speculativ und systematisch behandelte. Jede dieser Richtungen entsprang aus einem wesentlichen Bedürfniß und hatte in der Ökonomie des Ganzen ihre unverkennbaren Verdienste. Die Mystik, vorzugsweise von den germanischen Nationen gepflegt, erhielt unter den Völkern die Lebensfülle des christlichen Geistes und dessen thätige Beziehungen; die Scholastik,

mehr den romaniſchen Nationen angehörig, ſorgte für die formelle Durchbildung der chriſtlichen Gedanken und für dialectiſche Übung der Schule, die Vermittelung war unentbehrlich, damit beides weſentlich Zuſammengehörige und ſich Ergänzende nicht völlig auseinander ging. Die Scholaſtik indeß, das eigentlich Herrſchende, zeigte ſich im Verlauf am wenigſten empfänglich für die Rückwirkungen von Seiten der Myſtik und anderer lebendigen Anregungen, ſie wurde im Laufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts immer einſeitiger theoretiſch, ſchulmäßiger, formaliſtiſcher und ſpitzfindiger, bedeutungsloſer für das wirkliche Leben. Dagegen erhob ſich namentlich in Deutſchland und den Niederlanden die Myſtik: ſie hatte einen noch kräftigeren Lebenskeim in ſich, ſie wurde einfacher, populärer, practiſcher, ſie eignete ſich mehr und mehr ein neues weſentliches Element an, das bibliſche. Sie vorzüglich, mit der neu auftauchenden bibliſchen Richtung ſich verſchwiſternd, bildete den Übergang zur Reformation. Die Scholaſtik dagegen, als das im Weſentlichen Veraltete, wurde bekämpft und auf die Seite gedrängt. Doch mußte die Scholaſtik, wenn ſie erfolgreich bekämpft werden ſollte, zum Theil mit ihren eigenen Waffen geſchlagen werden, und ſo gab auch ſie zunächſt noch ein Element für die Weiterbildung der Theologie her, das dialectiſche. Auf dieſem Standpuncte treffen wir im Allgemeinen die Theologie der wiſſenſchaftlichen Vorgänger der Reformation, und in die bezeichneten Grundbeſtandtheile läßt ſich auch die Theologie unſers Goch auflöſen. Wir können dieſelbe bezeichnen als eine Theologie der Liebe, denn dieſe iſt ihm das reale Grundprincip, an das ſich alles Übrige anſchließt, und inſofern hängt er mit der edleren Myſtik zuſammen; als eine Theologie des lebendigen Schriftglaubens, denn auf dieſen als das formelle Princip wird alles von Goch zurückgeführt, und inſofern leitet auch er an ſeinem Theile die Reformation ein; aber auch als eine Theologie des Denkens, denn er ſucht die bibliſchen Sätze zugleich dialectiſch zu entwickeln und zu begründen, und inſofern wurzelt er auch noch in der Scholaſtik, obwohl er dieſelbe, inwiefern ihr die beiden erſten Elemente mangelten, aufs eifrigſte bekämpft. Das ſcholaſtiſche Element hatte Goch vermuthlich aus

ſeiner früheren Schulbildung, das myſtiſche ſcheint in ſeiner Natur gelegen zu haben und mag auch durch das Stillleben in weiblicher Umgebung genährt worden ſeyn, das bibliſche entwickelte ſich vielleicht in ſeinem Verhältniß zu Weſſel, wiewohl eine allgemeinere Richtung darauf hin auch im Bedürfniſſe der Zeit lag. Immer müſſen wir jedoch die beiden letztern Elemente für das Weſentliche halten; das erſtere dagegen zeigt ſich nur in der Methode und Darſtellungsform. Dieſe aber beſteht bei Goch im Allgemeinen darin, daß er bei poſitiver Durchführung einer Lehre zuerſt den Begriff aufſtellt, dann dieſen als ſchriftmäßig nachweiſt und belegt, und endlich denſelben dialectiſch zergliedert und auf dem Grunde der Schrift in ſeiner inneren Geltung aufzeigt, bei Widerlegungen aber zuerſt die falſche Lehre vor Augen ſtellt, dann ihr das Richtige aus Schriftſtellen entgegenhält, und zuletzt das Richtige gleichfalls durch wiſſenſchaftliche Beweisführung zu erhärten ſucht.

Gehen wir weiter, ſo drängen ſich uns beſonders noch zwei Puncte auf: erſtlich, die Theologie Gochs iſt bibliſch und darum beziehungsweiſe antiphiloſophiſch; und zweitens, ſie iſt weſentlich auguſtiniſch und darum entſchieden antipelagianiſch, deßhalb aber auch zugleich, weil der Pelagianismus tief in die Scholaſtik eingedrungen war, in Beziehung auf den Lehrinhalt antiſcholaſtiſch.

Was das Erſtere betrifft, ſo ſpricht ſich Goch über ſeine poſitiv bibliſche Richtung in allen ſeinen Schriften aus; wir werden alſo mit ihm mehrfach und noch vollſtändiger darauf zurückkommen. Hier will ich nur vorläufig auf einige wenige Äußerungen hinweiſen. Schon in dem Grundbegriffe, den Goch von der wahren inneren Freiheit des Chriſten hat, und in dem Hauptprincip ſeiner Theologie, daß alles Heilbringende und Gute nur von Gott kommt, iſt es weſentlich mitbegriffen, daß er auch die höhere Wahrheitserkenntniß aus göttlicher Quelle, aus dem Geiſte und der Offenbarung Gottes ableitet und dagegen jede menſchliche Autorität verſchmäht. Der Menſch ſoll in den höchſten Dingen von Menſchen unabhängig und nur von Gott abhängig ſeyn. In Gott iſt

die höchſte Freiheit, Selbſtändigkeit und Vollkommenheit; er bedarf keines Höheren, um zu erlangen, was er nicht hat, er bedarf alſo auch nicht der Belehrung. Der Menſch bedarf einer ſolchen in göttlichen Dingen, aber da ſeine Beſtimmung Gottähnlichkeit iſt, ſo wird unter den Menſchen der vollkommenſte derjenige ſeyn, der ſich bloß von dem göttlichen Meiſter leiten läßt, eines menſchlichen Herrn und Meiſters aber entbehren kann [1]). Die zuverläſſige, reine und maaßgebende Belehrung über göttliche Wahrheit iſt nach Gochs Überzeugung einzig und allein aus der Offenbarung Gottes in Chriſto gefloſſen und niedergelegt in der heiligen Schrift, welche eben darum auch die kanoniſche heißt; jede andere Lehre über höhere Dinge aber, von einem wie Hochgeſtellten und Ausgezeichneten ſie auch herrühren mag, hat nur Werth und Geltung, wenn und inſoweit ſie mit dieſer übereinſtimmt. An die Wahrheit der kanoniſchen Schrift allein, ſo weit ihm der Herr das Verſtändniß derſelben eröffne, erklärt Goch, ſich halten zu wollen, und fährt dann fort [2]): „Mögen andere ſich in ihrem Geiſte erheben und durch philoſophiſche Schlüſſe die Wahrheit nach ihrem Sinne drehen: ich habe kein anderes Streben, als aus dem Dunkel philoſophiſcher Beweiſe die nackte, einfache Wahrheit ans Licht zu bringen, und ſie den Einfältigen faßlich und annehmbar zu machen. Mögen andere ſich erheben in der Wiſſenſchaft des Redens, unſere höchſte Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft des Thuns [3]); denn nicht die Lehrer, ſondern die Vollbringer des Geſetzes, werden gerechtfertigt werden.“ Seinen bibliſchen Standtpunct gibt Goch zugleich thatſächlich dadurch zu erkennen, daß er bei allen Lehrentwickelungen allein von der Schrift ausgeht und nur auf der Grundlage ihrer wohlverſtandenen Ausſprüche die innere Wahrheit der Sache zu erkennen ſucht; dieſen Maaßſtab legt er auch an ſowohl bei der Beſtimmung des Häretiſchen überhaupt, indem er ſagt, daſſelbe beſtehe darin, „einer Meinung hartnäckig anzuhän-

1) Dialog. de quatuor errorribus. cap. 22. p. 237.

2) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 131.

3) ... abundent alii in scientia *dicendorum*, nobis sit summa philosophia habere scientiam *fiendorum*.

gen, in Widerſpruch mit der kanoniſchen Wahrheit, wie ſie in der heil. Schrift einfach und klar ausgeſprochen iſt“ [1]), als auch bei der Bekämpfung der verſchiedenen Zeitrichtungen, die ihm unchriſtlich zu ſeyn ſchienen, denn überall beurtheilt er dieſelben nur nach der Norm der Schrift.

Die nothwendige Kehrſeite aber dieſer poſitiv bibliſchen Richtung war eine polemiſche Geſinnung gegen die Philoſophie, insbeſondere gegen die herrſchende Zeitphiloſophie. Dieſen Punct beſonders müſſen wir, um Goch und die geiſtesverwandten Männer, ja die Reformatoren ſelbſt richtig zu würdigen, im gehörigen Zuſammenhang betrachten. Vermöge ihres Kampfes gegen Philoſophie überhaupt und insbeſondere gegen die ariſtoteliſche könnten uns die Vorläufer der Reformation und zum Theil noch mehr die Reformatoren ſelbſt als unwiſſenſchaftliche, blinde, aller hiſtoriſchen Billigkeit ermangelnde Eiferer erſcheinen, wenn wir unterließen, ihre eigenthümliche Stellung und ihren weſentlichen Beruf gehörig in Betracht zu ziehen. Jede große Entwickelung in der Menſchheit ſchließt einen Gegenſatz gegen bisher Dageweſenes und Geltendes in ſich und trägt daher auch ein Element der Polemik in ihrem Schooße, welches rein und ſcharf durchgeführt werden muß, damit eine friſche Bahn gebrochen werde; aber dieß verhindert zugleich nothwendig, daß dem Bisherigen ſein volles Recht zuerkannt werde und verurſacht eine ſtrenge und excluſive Denkart. Es kann auf ſolche Weiſe, beſonders im hiſtoriſchen Urtheil, aber auch in der Praxis, ein relativer Rückſchritt geſchehen, damit im Ganzen und Großen ein deſto mächtigerer Fortſchritt möglich werde. Ich erinnere nur an Ein beſonders merkwürdiges Beiſpiel aus der Kirchengeſchichte. Wir, die wir auf den Trümmern der alten Religionen ſtehen und dieſelben hiſtoriſch betrachten, zweifeln nicht daran, daß auch im Heidenthum Frömmigkeit und Ahnung des Göttlichen war, daß auch in den heidniſchen Mythen viel Schönes, Hohes und Wahres niedergelegt iſt; aber anders verhielt es ſich in jener Periode des Todeskampfes, den das neue

1) Dialog. de quatt. err. cap. 22. p. 227.

Chriſtenthum mit dem, wenn gleich innerlich veralteten, ſo doch noch vielverzweigten und äußerlich mächtigen, Heidenthum zu beſtehen hatte: da war es nicht an der Zeit geſchichtlich abzuwägen und ruhig zu würdigen, ſondern zu kämpfen, und da müſſen wir es nicht nur verzeihlich, ſondern ganz an der Stelle finden, wenn die Vertreter des Chriſtenthums ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe das Falſche, Widervernünftige, Sittenverderbliche und Dämoniſche des, meiſt auch entarteten, Heidenthums ans Licht ſtellten. Gleicherweiſe verhält es ſich hier. Uns fällt es nicht ein, die Größe und Bedeutung der Leiſtungen eines Ariſtoteles zu verkennen, oder ihm als Schuld anzurechnen, daß er nicht Chriſt war; ebenſo wenig leugnen wir, daß die Verſchmelzung der ariſtoteliſchen Dialectik mit der chriſtlichen Glaubenslehre ſehr viel zur ſyſtematiſchen Durchbildung der letzteren und zur Gymnaſtik des Geiſtes im Mittelalter beigetragen hat. Aber was der überwundenen Scholaſtik gegenüber etwas Leichtes und Natürliches iſt, das wäre der zu überwindenden gegenüber etwas Ungehöriges, ja Unmögliches geweſen. Damals galt es, die Verderbniſſe, die aus der falſchen Stellung der Theologie zur Philoſophie entſprungen waren, zu beſeitigen und dieß konnte nur durch entſchiedene und ſcharfe Polemik geſchehen. Denn dieſe Verderbniſſe ſind ebenſo wenig zu leugnen. Wir müſſen nur die Sache in ihrem Zuſammenhang auffaſſen und die Zeiten gehörig unterſcheiden. Die Scholaſtik war ein unentbehrliches Glied in der Entwickelung der europäiſchen Menſchheit, welches den Übergang vermittelte von der rein poſitiven Weiſe, die chriſtlichen Dogmen zu faſſen, zur wiſſenſchaftlichen Freiheit und Selbſtändigkeit, welche durch die Reformation eintrat. Sie war in dieſer wichtigen Mittelperiode eine Schöpferin großer Bildungen, und hatte ohne Zweifel für den Geiſt ſo lange, als das Bedürfniß der freien Subjectivität noch nicht kräftig erwacht war, etwas ſehr Befriedigendes. Aber die Scholaſtik iſt eine wiſſenſchaftliche Erſcheinung, die ſich über einen Zeitraum von nicht weniger, als vier Jahrhunderten erſtreckt, und die daher ſehr verſchiedene Entwickelungsphaſen durchlief. Bei ihrem Beginn im 11ten Jahrhundert unter Anſelm von Canterbury, war

ſie etwas ganz anderes, als bei ihrem Schluß am Ende des 15ten Jahrhunderts unter Gabriel Biel. In ihrem Entſtehen ein wahrer Fortſchritt im Vergleich mit der bloß Sentenzen ſammelnden poſitiven Theologie, geiſtvoll, genial, von tiefem Gemüthsleben durchdrungen und voll friſchen wiſſenſchaftlichen Bildungstriebes, auf ihrem Höhepuncte umfaſſend, inhaltreich, voll lebendiger Gliederung und ſo vollſtändig durchgearbeitet, wie ein gothiſches Bauwerk; aber mehr und mehr von äußeren Mächten beherrſcht, dem Inhalte nach von der Hierarchie, der Form nach vom Ariſtotelismus, wurde ſie in ihrem letzten Stadium ſelbſt wieder zu etwas äußerlich Traditionellem, ein ſpitzfindiger, geiſtloſer Formalismus, unfähig das tiefere Bedürfniß des ſelbſtändigen Denkens und des lebendigen chriſtlichen Gefühls zu befriedigen, ein Hemmniß für die fortſchreitende Entwickelung. Der Geiſt mußte ſich aus dieſem Gewebe eines überreich und überkünſtlich gewordenen Syſtems, aus dieſer Theologie, die ihm nach und nach eine ganz äußerliche, fremde und unwahre geworden war, zurückziehen, er mußte ſich in ſich ſelbſt concentriren, und in den einfachen, recht eigentlich belebenden chriſtlichen Urwahrheiten wieder Friſche, Lauterkeit und Kraft zu neuen Bildungen gewinnen, er mußte zum Innerſten des Evangeliums zurückkehren, um es wieder neu und lebenskräftig aus ſich hervorgehen zu laſſen. Zugleich iſt nicht zu verkennen, daß in der Scholaſtik, beſonders ſo, wie ſie ſich im Laufe des 15ten Jahrhunderts geſtaltete, ein inneres Element der Auflöſung lag: die Verbindung des Chriſtenthums mit dem Ariſtotelismus war eine Ehe, welche auf die Dauer nicht beſtehen konnte. Eine Philoſophie, welche einen vorherrſchend empiriſchen, dialectiſch verſtändigen und zum Theil ſkeptiſchen Character hat, welche das practiſche Intereſſe entſchieden gegen das theoretiſche zurücktreten läßt, welche auch das Göttliche mehr als Object der zergliedernden Reflexion behandelt, und weder ein durchgreifendes göttliches Walten in den menſchlichen Verhältniſſen lehrt, noch die menſchliche Seele hoch genug ſtellt, um ſie einer wahren Gemeinſchaft Gottes und eines unvergänglichen Lebens theilhaftig zu achten, eine Philoſophie, welche überhaupt auf dem Boden einer ganz andern reli-

giösen und sittlichen Weltanschauung gewachsen war, konnte sich nicht organisch und dauerhaft mit einer Religion verschmelzen, welche durch und durch ideal und voll Glaubensbegeisterung ist, welche einen wesenlich ethisch-teleologischen Character und unveräußerliche mystische Elemente hat, welche die Lebensgemeinschaft mit Gott und die Gewißheit des ewigen Lebens als ihre höchsten Kleinodien betrachtet; solche geistigen Potenzen konnten nicht zusammen treten, ohne daß im Verlauf der Entwickelung entweder jene Philosophie diese Religion ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet und völlig absorbirt, oder daß diese Religion jene Philosophie von sich gestoßen und die Gemeinschaft mit ihr aufgehoben hätte. Eine Aufzehrung des Christenthums durch den Aristotelismus war bei der inneren Wahrheits- und Lebenskraft des Christenthums und im Bereiche der im Ganzen doch gläubigen Christenheit nicht möglich, also blieb nur das letztere übrig und dieß mußte eintreten, sobald jener Zwiespalt, wie wir es besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, mehr und mehr in das Bewußtseyn trat.

Endlich ist noch zu erwägen, wie sich die Sache der Philosophie damals, wenigstens theilweise, im Leben darstellte. Da kamen Dinge zum Vorschein, die ganz geeignet waren, einen Mann, ich will nicht sagen von christlicher, sondern überhaupt nur von ernster und frommer Gesinnung der Philosophie gänzlich abhold zu machen. Johann von Goch selbst erzählt uns ein merkwürdiges Beispiel, wie sich das damalige junge Frankreich, oder, wenn wir die studierende Jugend in Paris als einen Zusammenfluß aus allen Ländern betrachten, das junge Europa der Philosophie bediente, um unter ihrem Deckmantel die ausschweifendsten und unsittlichsten Lehrsätze vorzutragen. Im Jahr 1576 geschah es, daß die Studierenden der Philosophie in Paris, ausgehend von dem ebenso unwahren, als vielfach verderblich angewendeten Grundsatze, daß es eine doppelte Wahrheit gebe eine philosophische und eine theologische, und daß etwas in der Philosophie wahr seyn könne, was in der Theologie unwahr, Sätze vortrugen, wegen deren sie allerdings verdienten, von dem Bischof zu Paris, dem eine Aufsicht über die hohe Schule zustand, zurecht gewiesen zu wer-

den. Es kamen darunter außer der Leugnung der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, der Unsterblichkeit und Auferstehung, außer der Behauptung der Ewigkeit der Welt und des Einflusses der Gestirne auf die menschlichen Handlungen, folgende merkwürdige Lehren vor: „Der Wille des Menschen wird mit Nothwendigkeit bestimmt durch seine Erkenntniß, ebenso wie die Begierde des Thiers; es ist nicht möglich, daß in den höheren Kräften der Seele eine Sünde sey, der Mensch sündigt nur vermöge der Leidenschaft, nicht vermöge des Willens; die Seligkeit findet statt nur in diesem Leben, nicht in einem anderen; es gibt keine andern Tugenden, als erworbene oder angeborene; die Enthaltsamkeit ist nicht wesentlich eine Tugend; einfache Hurerei, als Gemeinschaft eines Freien mit einer Freien, ist keine Sünde; es gibt Fabeln und Unwahres im Evangelium, wie auch in andern Schriften; man braucht nicht zu beten, weil, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschieht, und nicht geändert werden kann." Solcher Artikel hatten die jungen Philosophen 219 aufgestellt. Goch gibt uns aus der darüber vorhandenen Urkunde, dem bischöflichen Schreiben, nur Proben, aber wir können daraus wohl auf den Geist des Ganzen schließen [1]).

Nehmen wir dieß Alles zusammen, so sind gewiß die Verderbnisse der Philosophie und der philosophischen Theologie in ihrer damaligen Gestaltung nicht zu leugnen. Und nun sage man nicht, es hätte an die Stelle der unbefriedigenden Philosophie sofort eine befriedigende gesetzt werden sollen. Das ist eine völlig ungeschichtliche Forderung. Zuerst mußte der Boden gesäubert, es mußte für den christlichen Glauben und seine selbständig wissenschaftliche Entwickelung ein freier Raum gewonnen werden; dann erst konnte sich auf diesem frischen Boden auch eine eigenthümliche christliche Speculation entwickeln. Indeß war dieß noch nicht einmal die Aufgabe der Reformatoren, geschweige denn ihrer Vorläufer, sondern erst einer viel späteren Zeit. Ihnen war nur die Aufgabe des Kampfes mit der verdorbenen Zeitphilosophie gestellt, und dabei konnten sie nicht capituliren, sondern mußten streng und herzhaft

1) Die Sache ist von Goch ausführlich erzählt in der Schrift de libertate christiana Lib. 1. cap. 17 und 18.

wider das Gangbare angehen. Aber wir würden ihnen dennoch höchlich Unrecht thun, wenn wir deßhalb sagen wollten, sie seyen Feinde des Denkens, der Wissenschaft, der innerlich lebendigen Erkenntniß der christlichen Dogmen gewesen. Sie waren nur beziehungsweise antiphilosophisch, keineswegs aber unphilosophisch, wenn wir Philosophie im allgemeinern Sinne des Wortes nehmen. Vielmehr treffen wir unsern Goch und den ihm geistesverwandten Wessel mehrfach auf dem Wege der Speculation; aber dieß ist dann ein selbständiges, freies, durchaus auf dem Grunde der Schrift ruhendes und daher wesentlich theologisches Denken, frei von den Auswüchsen und Schulüberlieferungen, wie von dem todten Formalismus der Scholastiker, ähnlich der besseren theologischen Art der ersten Begründer der Scholastik und der vorzüglicheren Kirchenväter.

Das Andere, was wir noch an der Theologie Gochs zu betrachten haben, ist das Augustinische und Antipelagianische. Dieß ist wichtig, weil dadurch wesentlich der Inhalt bestimmt wird. Der Pelagianismus, obgleich aus einem wohlgemeinten ethischen Interesse entsprungen, war doch, indem er den natürlichen Menschen als sittlich rein und vollkommen selbgenugsam, die Gnade und Erlösung als ein untergeordnetes Tugendmittel und Christum ausschließlich nur als Lehrer und Vorbild darstellte, eine Auffassung des Christenthums, die den Geist desselben wesentlich alterirte. Es lag darin einerseits ein Hemmniß, welches der Aneignung des wahrhaft evangelischen Geistes auf eine kaum zu überwindende Weise entgegenstand, andererseits der Grund zu der verkehrten Behandlung des Christenthums bloß als eines moralischen Gesetzes, als eines, wenn auch potenzirten, Judenthums. Daraus mußten dann vielfache andere Verderbnisse hervorgehen, ähnliche, wie wir sie vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden und in Folge dessen unter manchen Judenchristen finden, und wie sie von dem Apostel Paulus aufs kräftigste bekämpft werden. In den Zustand des Gesetzthumes und der daraus fließenden Werkheiligkeit mit allen ihren Consequenzen war nun auch die Kirche des Mittelalters zurückgesunken; es bedurfte einer höchst

energiſchen Gegenwirkung, um ſie wieder zum Geiſte des Evangeliums, zum Princip der erlöſenden Gnade und des Glaubens zurückzuführen. Dieſe Gegenwirkung mußte natürlich vorzugsweiſe von der Baſis der pauliniſchen Lehre ausgehen, und da Auguſtin, auch ſonſt der bedeutendſte und verehrteſte unter den abendländiſchen Kirchenvätern, zugleich der entſchiedenſte Vertreter des pauliniſchen Geiſtes und der ſchärfſte Gegner des Pelagianismus geweſen, ſo mußte ſie ſich zugleich an Auguſtin anſchließen und ſich ſeines mächtigen Geiſtes, ſeines ſcharfgeprägten Wortes und ſeiner allgemein anerkannten Autorität gegen die herrſchenden Meinungen und Verderbniſſe bedienen. Das iſt die Richtung, in der wir die Reformatoren ſelbſt, ebenſo aber auch alle ihre Vorgänger, und unter dieſen auch unſern Goch begriffen ſehen. Ohne die Ausſprüche Chriſti ſelbſt in den Evangelien und die Schriften der andern Apoſtel, namentlich des Johannes zu vernachläſſigen, ſind es doch beſonders die pauliniſchen Briefe und hauptſächlich die bedeutſamſten Stellen des Römer- und Galaterbriefs, von denen als dem eigentlichen Stützpuncte ſeiner theologiſchen Entwickelungen Goch ſtets den Ausgang nimmt; überall zeigt er ſich von dem Geiſte des großen Heidenapoſtels durchdrungen und in den Sinn ſeiner Lehre von der Rechtfertigung durch den in Liebe thätigen Glauben tief und lebendig hineingezogen. Unter den Kirchenlehrern aber, an die er ſich dabei anſchließt, nennt er wohl auch einige andere z. B. Hieronymus, Gregor den Großen und für kirchliche Dinge den Kanzler Gerſon, vor allen jedoch iſt es Auguſtin, auf den er, wenn er die Sache erſt aus der Schrift bewieſen, immer wieder zurückzukommen pflegt, deſſen Worte er am häufigſten gebraucht, um ſeine eigene Meinung verſtärkt und eindringlicher auszuſprechen, und deſſen ganzen Sinn er ſich am meiſten angeeignet hatte.

Beides, das pauliniſche und auguſtiniſche Element in Gochs Theologie wird anſchaulich werden, wenn wir einen kurzen Überblick ſeiner Grundüberzeugungen geben. Wir können das Weſentliche der ganzen Theologie unſeres Goch zuſammenfaſſen in die Worte: aus Gott durch Gott zu Gott. Gott iſt die

Quelle nicht nur alles Seyns, ſondern auch alles Gutſeyns; auch der Menſch iſt urſprünglich aus Gott; ſeine höchſte Beſtimmung iſt Gemeinſchaft mit Gott durch freie Liebe, aber dieſe Beſtimmung erreicht er überhaupt, und beſonders nachdem er ſündhaft geworden, nur durch Gott, durch die Mittel, welche ihm die göttliche Gnade, der Geiſt Gottes darreicht, ſo daß ſein Leben, wie deſſen höhere Entwickelung und deren Ziel, die Beſeligung, weſentlich ein Werk, eine Gabe Gottes iſt. Alles, was wir überhaupt an dem Menſchen wahrnehmen, iſt entweder Natur oder Gnade. Die Natur iſt dasjenige, was dem Menſchen von Gott gegeben iſt, damit er ſey; die Gnade iſt das, was ihm bei ſeiner Entwickelung auf eine über die Natur hinausgehende Weiſe gegeben wird, damit er wahrhaft gut und gottgefällig ſey. Die Natur des Menſchen war urſprünglich von Gott ſo eingerichtet, daß das Fleiſch dem Geiſte, der Geiſt Gott unterworfen war. Das Fleiſch beſchwerte die Seele nicht, weil ihm keine verderbliche Begierde einwohnte. Der Wille war frei von Zwang, von Schuld und von Elend, fähig zu allem Guten. Der Menſch hätte auch nicht ſündigen können. Aber durch einen freien Willensact trat die Sünde bei ihm ein und dadurch änderte ſich das Verhältniß: die Begierde drang in ſeine Natur und pflanzte in dieſelbe den Reiz zur Sünde. Von dem erſten Menſchen, nachdem er Sünder geworden, ging die Sünde auf alle Nachkommen über, und zwar ſowohl durch Fortpflanzung als durch Nachahmung. Durch Fortpflanzung, indem die wirkliche Sünde einen Sündenreitz, die Begierde, hinterlaſſen hat, welche durch den Zuſammenhang des Geſchlechtes auf alle übergeht; durch Nachahmung, inſofern aus der erregten Begierde in jedem auf ähnliche Weiſe, wie in dem Stammvater, die wirkliche Sünde entſpringt. Die Geſchichte von der Schlange, dem Weib und dem Mann iſt die ſittliche Geſchichte der Menſchheit und in jedem Einzelnen wiederhohlt ſich, was in derſelben typiſch dargeſtellt iſt. Aber trotz der Sünde bleibt den Menſchen der Wille als Freiheit vom Zwang und Empfänglichkeit für das Gute. Darin liegt die Möglichkeit der Wiederherſtellung. Dieſe Wiederherſtellung iſt aber für den Menſchen, wenn er erſt in den Zuſtand der Sünde und

Schuld getreten, nur denkbar durch Gnade; der Vermittler der göttlichen Gnade iſt Chriſtus, der einzige vollkommen Gerechte, Sündloſe, Gottgefällige, der einzige, der ſich wirklich ein Verdienſt vor Gott für ſich und andere erwerben konnte. Durch dieſen Einen werden alle, die durch die Sünde in Gegenſatz gegen Gott getreten, wieder mit ihm verſöhnt, nicht in der Weiſe, daß eine Feindſchaft Gottes gegen die Menſchen aufgehoben, ſondern in der Weiſe, daß das Gottwiderſtrebende in den Menſchen, die Sünde, getilgt, und an deren Stelle das Gottvereinigende, die Liebe, gepflanzt wird. Wie die Sünde ſich ausbreitete durch Fortpflanzung und Nachahmung, ſo auch die Gerechtigkeit: ſie geht auf die Einzelnen über durch die geiſtliche Geburt aus Gott und Chriſto, und durch die Nachbildung Chriſti in ihrem Leben. Was aber auf dieſe Weiſe in dem Menſchen ſich geſtaltet, iſt ein Werk der Gnade; denn die Gnade iſt der Inbegriff desjenigen, was dem Menſchen bei ſeiner höheren Entwickelung von Gott durch Chriſtum und ſeinen Geiſt verliehen wird, um den Willen von der Begierde zu löſen und zu der Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die Gnade iſt daſſelbe, was die Liebe, nicht bloß eine Gabe Gottes, ſondern auch der heilige Geiſt, ja Gott, der die Liebe iſt, ſelbſt, ſo daß es Gott iſt, der den Willen des Menſchen zum Guten ſowohl bewegt, als kräftig macht und beides wirkt, das Wollen und Vollbringen. Demgemäß iſt die Urſache des Böſen der geſchaffene Wille, die Urſache alles Guten aber, was wir beſitzen, iſt die göttliche Güte, möge ſie nun unmittelbar oder durch Mittelurſachen auf uns wirken. Das wahre Princip alles Guten aber iſt die Liebe. Die Liebe, wie ſie in Chriſto geoffenbart, wird durch den heiligen Geiſt ausgegoſſen in die Herzen der Gläubigen; ſie iſt die einzige Quelle des wahrhaft Guten; denn nur, was aus der Liebe kommt, iſt frei, und nur was aus Freiheit geſchieht, iſt wahrhaft gut. Nicht daß er nur objectiv das Gute thue, iſt die Aufgabe des Menſchen, ſondern daß er das Gute auch auf gute Weiſe thue; dieß geſchieht aber dadurch, daß ſein Wille durch die Liebe auf freie Weiſe mit dem göttlichen vereinigt wird und gleichſam in den göttlichen aufgeht, daß er das

Gute in freieſter Unterwerfung unter den göttlichen Willen vollbringt. So wird die Abhängigkeit von Gott zur höchſten Freiheit und die höchſte Freiheit offenbart ſich als vollkommene Abhängigkeit von Gott. Von dieſem Standpuncte des religiöſen und ſittlichen Lebens aus mußte ſich aber nothwendig auch eine Oppoſition erzeugen gegen äußere Geſetzlichkeit, gegen ſogenannte gute Werke und deren Verdienſtlichkeit, gegen den Werth der Gelübde und anderer kirchlichen Verpflichtungen, und ſelbſt gegen die Kirche, inſofern ſie dieſelben anordnete und darauf einen beſonderen Werth legte. Dieß alles werden wir weiterhin vollſtändig kennen lernen.

Indeß wir wollen nicht weiter beim Allgemeinen ſtehen bleiben, ſondern unſern Goch ſich ſelbſt ausſprechen laſſen über die Hauptgrundſätze ſeiner Theologie. Sehr bezeichnend iſt hier vor allen Dingen für ſeine practiſche Richtung, die mit der bibliſchen und antiſcholaſtiſchen aufs genaueſte zuſammenhängt, die Art und Weiſe, wie er das Verhältniß zwiſchen Erkennen und Wollen beſtimmt. Es hing dieß mit einer alten Streitfrage der mittelalterlichen Theologie zuſammen, mit der Frage nach dem Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen. Der Stammvater der Scholaſtik, an Auguſtin [1]) ſich anſchließend, hatte gelehrt, daß der Glaube das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß aber das Nachfolgende und Abgeleitete ſey, denn nur, wer das Göttliche erfahren, vermöge es zu glauben, und nur, wer es glaube, vermöge es auch zu erkennen [2]). Bald aber erwuchs die Speculation zu einem Selbſtgefühle, vermöge deſſen ſie ſich vom Glauben unabhängig erklärte, und Abälard verfuhr nach dem Grundſatze, daß man zuerſt erkennen müſſe, um dann zu glauben [3]).

1) Das Grundprincip der auguſtiniſchen Theologie war bekanntlich: Fides praecedit intellectum.

2) Die bekannten Worte Anſelms: Neque enim quaero intelligere, ut credam sed credo, ut intelligam ... Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Prosolog. I. de fide trinit. 2. Die bekannte Schrift, worin Anſelm den ontologiſchen Beweis entwickelt, führt bekanntlich den Titel: Prosologium, sive *fides quaerens intellectum.*

3) Abälard warnt vielfach vor Leichtgläubigkeit mit Beziehung auf die

Dieſem Princip gegenüber, welches allerdings die Lebensgrundlage des religiöſen Erkennens nicht gehörig beachtete, im Angeſicht einer glaubenfordernden Kirche aber Vermeſſenheit ſchien, fühlte ſich die practiſche Myſtik berufen, die Speculation zu bekämpfen, und als das menſchliche Organ für die Aneignung des Göttlichen ausſchließlich den Glauben, die Liebe und die Contemplation geltend zu machen. Allein das Bedürfniß des Denkens ließ ſich nicht unterdrücken und ſo kehrte die Scholaſtik im Ganzen zu dem auguſtiniſch-anſelmiſchen Grundſatze zurück, daß auf der Grundlage des Glaubens ſich nothwendig das Erkennen erzeuge. Erwägen wir nun, daß der Glaube etwas weſentlich Practiſches iſt, ſo iſt in dieſe Frage zugleich eine andere mit eingeſchloſſen, nämlich die nach dem beſtimmenden Vorrang des Practiſchen oder Theoretiſchen in der Frömmigkeit. In Beziehung auf dieſen letzteren Fragepunct hatte Thomas von Aquin gelehrt, das Erkennen ſey an ſich betrachtet etwas Höheres als das Wollen, die höchſte Vollendung der Seele beſtehe in einem Acte des Erkennens [1]). Er hatte dem-

Stelle Sirach 19, 4: qui credit cito, lenis est corde. Introd. II, 3. u. a. St. Seine Schüler ſprachen das Princip aus: nihil credi posse, nisi primitus intellectum. Hist. calamit. 9. Er ſelbſt verfuhr auch darnach. Er ging mehr von dem Standpuncte des Zweifels als von dem des Glaubens aus, wie ſeine Worte beweiſen: Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Bezeichnend ſind beſonders folgende Stellen: Introduct. ad Theol. L. II. p. 1055: Quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest. Epit. cap. V. p. 9: Quid ad doctrinam loqui proficit, si quod dicimus exponi non potest, ut intelligatur. Indroduct. II, 3. p. 1058: Si enim cum persuadetur ut aliquid credatur, nihil est *ratione discutiendum*, utrum ista credi oporteat vel non: quid restat, nisi ut aeque tam falsa, quam vera praedicentibus acquiescamus ... Alioquin cuiusque populi fides, quantamcunque astruat falsitatem, refelli non poterit ... Pag. 1064: Legere et non intelligere, negligere est.

1) Thomas von Aquin geht auf die wiſſenſchaftliche Entwickelung der Vermögen und Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes in dem erſten Theile der Summa vielfach ein, das Verhältniß von Intellectus und Voluntas aber erörtert er beſonders von der 79ſten Quaestio an. Im Laufe dieſer bedeutenden Erörterung, die wir hier nicht ganz verfolgen können, kommt er Quaest. 82. Artic. 3. auch auf die Frage: Utrum voluntas sit altior potentia, quam intellectus? und gibt hier, nachdem er in gewohnter Weiſe zuerſt die Gegen-

gemäß der Theorie, indem er ſie als den Gipfelpunct des religiöſen Lebens ſetzte, in der ganzen Entwickelung deſſelben den Vorzug gegeben vor der Praxis. Dieß ſchien unſerm Goch weder im Chriſtenthum noch in der Natur der Frömmigkeit begründet; er erkannte vielmehr das Höchſte in einem Acte des Willens und ſucht ſeine Überzeugung nach Auguſtins Vorgang auf folgende Art [1]) zu beweiſen. Es gibt drei höchſte und vollkommenſte Thätigkeiten der Seele: Gott feſtzuhalten durch das Gedächtniß, ihn zu erkennen durch den Verſtand [2]), und zu genießen durch den Willen. Von dieſen dreien dienen die beiden erſteren, das Erinnern und Erkennen, dem dritten, dem Genießen, in welchem ſich die Seligkeit vollendet, denn die höchſte Freude der Seele iſt, wie auch Augu-

---

gründe ausgeſprochen, auf eine Äußerung des Ariſtoteles im 10ten Buche der Ethik geſtützt, ſeine Entſcheidung dahin, daß, weil das Object des Erkennens als ein einfacheres und mehr abſolutes höher ſey, als das Object des Wollens, auch das Erkennen ſelbſt an ſich betrachtet eine höhere Thätigkeit ſey als das Wollen, obwohl beziehungsweiſe und unter gewiſſen Umſtänden auch das Wollen höher ſeyn könne, als das Erkennen, wenn nämlich der Gegenſtand eines (beſtimmten) Wollens erhabener ſey, als der eines (beſtimmten) Erkennens. Er drückt ſich darüber ſo aus: Respondeo dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter: alio modo secundum quid ... Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum adinvicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem est aliquid simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis ... Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiore re invenitur, quam objectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono.

1) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 132.

2) Verſtand hier natürlich im höheren Sinne des Wortes genommen, das, was wir Vernunft zu nennen pflegen, mit inbegriffen.

ſtin ſagt [1]), des dreieinigen Gottes zu genießen. Wie bei den vergänglichen Dingen die höchſte Luſt im Gebrauche derſelben liegt, ſo bei den ewigen im Genuſſe; und weil die höchſte Glückſeligkeit beſteht in dem Genuſſe des höchſten Gutes, der Genuß aber ein Act des Willens iſt, wie die Anſchauung ein Act des Erkennens, ſo iſt klar, daß die höchſte Vollendung der Seele auf einem Willensacte beruht. Daß aber das Genießen ein Act des Willens ſey, bezeugt ebenfalls Auguſtin, wenn er ſagt [2]): „Genießen heißt ſich mit etwas um ſein ſelbſt willen in Liebe vereinigen"; und in einer andern Stelle [3]): „wir genießen die erkannten Güter, wenn der Wille, in ſich ſelbſt befriedigt, in denſelben ruht." Woraus hervorgeht, daß im Genuſſe ein doppelter Act ſich vereinigt, die Erwählung des Gegenſtandes und die Freude an demſelben (dilectio et delectatio), und, da jedes von dieſen auf einem Willensacte beruht, ſo muß daſſelbe auch geſagt werden von beiden in ihrer Einigung. Hier könnte man nun einwenden: der Genuß ſetze das Erkennen voraus, wie auch der Ausſpruch des Erlöſers [4]) andeutet: „das iſt das ewige Leben, daß ſie dich den allein wahren Gott erkennen"; und demgemäß wäre der Genuß zuerſt ein Act des Erkennens. Allein hierbei muß man wieder ein zwiefaches Erkennen unterſcheiden, nämlich das Erkennen des Sehens und des Schmeckens, des Wahrnehmens und des ſich Aneignens (visus et gustus, vel intellectionis et fruitionis). Das erſte iſt ein reiner Act des Erkennens oder Anſchauens, das andere aber, welches ohne liebevolle Vereinigung mit dem Gegenſtande nicht ſtatt finden kann, iſt ein Act des Willens; denn der Wille iſt nicht bloß eine bewegende Kraft, ſondern auch eine ergreifende und aneignende; die Erkenntniß ergreift das höchſte Gut, als ihr objectives Ziel, welches ein Act des Genuſſes iſt. Es iſt bekannt, daß die Seele gottähnlich wird nur durch die Liebe, weil die Liebe allein es iſt

1) Augustin. de trinit. L. 1.

2) Augustin. de doctrina christ. Lib. 1. cap. 4: Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.

3) Augustin. de trinit. Lib. X.

4) Joh. 17, 3.

unter allen Bewegungen und Trieben des Gemüthes, wodurch das Geſchöpf ſeinem Schöpfer, wenn auch nicht gleich, doch bis zu einem gewiſſen Grade ähnlich werden und in ein Verhältniß der Gegenſeitigkeit zu ihm treten kann. Die Liebe aber iſt eine Sache des Willens, und wenn der Apoſtel ſagt: „wir werden ihm einſt gleich ſeyn, denn wir werden ihn ſehen wie er iſt", ſo meint er nicht die anſchauende Erkenntniß des Verſtandes, ſondern die genießende Erkenntniß des Willens. Denn ſie allein iſt es, welche den ſeligen Geiſt durch den Act der Liebe zur höchſten Gleichförmigkeit und vollen Erkenntniß des Schöpfers führt. Gerade ſo iſt es im Sinnlichen: das Auge ſieht einen ſchönen Apfel, der Geſchmack genießt ihn; durch das Geſicht haben wir eine Erkenntniß des Apfels, ſoweit es in der Sphäre des Sehens möglich iſt, aber keineswegs, ſoweit dabei auch ein Genuß ſtatt findet; dieß iſt nur durch ein Eindringen in das Innere des Apfels vermöge des wirklichen Gebrauches möglich, wodurch wir das, was er iſt, uns vollſtändiger aneignen. Alſo, obwohl der Genuß das Erkennen vorausſetzt, ſo beſteht er doch nicht eigentlich im anſchauenden Erkennen, welches ein Act des Verſtandes, ſondern im genießenden, welches ein Act des Willens iſt. Und in dieſem Sinne iſt auch das Wort des Erlöſers [1]) von der Beſeligung durch die Erkenntniß Gottes zu verſtehen. Die höchſte und volle Erkenntniß des höchſten Gutes beſteht immer darin, daß nicht allein das Denken erleuchtet, ſondern auch Sinn und Neigung von dem Geſchmacke deſſelben ergriffen wird. Und das iſt auch allein die Erkenntniß, die mit Recht Weisheit [2]) genannt wird. Daraus folgt, daß, wie die Erleuchtung des Verſtandes vielen nicht förderlich, ſo andern die Einfalt des Sinnes nicht hinderlich iſt in der Verähnlichung mit

1) Joh. 17, 3.

2) Die Sapientia eigentlich ein ſchmeckendes Wiſſen oder Erkennen, ein *intelligere*, in welchem zugleich ein *sapere* iſt, das den Gegenſtand ſich aneignet, lebendig und genießend in ſich aufnimmt. Es liegt in der Stelle ein geiſtreiches Wortſpiel, das im Deutſchen nicht wiederzugeben iſt: Ipsa denique est summa et plena cognitio summi boni, quando non solum *intellectus* illuminatur, sed et *affectus* intimo *sapore* eruditur, quae utique cognitio recto nomine *sapientia* nominatur. Dialog. cap. 10. p. 135 et 136.

Gott, denn zu dieser führt nicht immer ein hohes Maaß der göttlichen Erkenntniß, wohl aber ein hohes Maaß der göttlichen Liebe. Gott hat Wohlgefallen an einem von Liebe durchdrungenen Gemüthe auch ohne große Wissenschaft, nicht aber an hoher Wissenschaft ohne Liebe; weshalb auch der Apostel sagt: „das Wissen bläht auf, die Liebe aber erbaut [1])." Die gute Einfalt des Sinnes aber liegt wesentlich darin, Christum zu erkennen und zwar Christum den Gekreuzigten. Und diese Erkenntniß Christi besteht [2]) nicht etwa in dem [äußerlichen, gedächtnißmäßigen] Wissen der evangelischen Geschichte; denn dieses haben auch die Sünder. Es kommt nicht auf das Erkennen des Wissens, sondern auf das Erkennen der Liebe an. Der Apostel verkündigte den Gekreuzigten den Juden und Griechen; aber, wenn sie nicht glaubten, so empfingen sie bloß die Erkenntniß des Verstandes nach der Wahrheit des äußeren geschichtlichen Erfolges, und hielten darum die göttliche Weisheit für Thorheit; die Glaubenden dagegen, vom heiligen Geiste belehrt, fühlten dasselbe in sich, was auch in Christo war; ihnen wurde die Erkenntniß der Liebe gegeben, und das ist die wahre Erleuchtung des Sinnes, das Wasser der heilbringenden Weisheit, von dem nur die Kinder Gottes trinken; das ist das wahre Licht der Seele, welches den Unterschied macht zwischen Söhnen des Lichtes und der Finsterniß, und welches nicht durch das Studium der heidnischen Philosophen, sondern nur durch die Nachfolge des demüthigen Gekreuzigten gewonnen wird.

Es ist also zunächst der Wille, der von Goch als das Entscheidende betrachtet wird im inneren Leben des Menschen in seiner Richtung sowohl auf das Göttliche, als von diesem ab auf das Böse. Zwar setzt die Willensentscheidung jederzeit ein Erkennen voraus, aber nicht in diesem Erkennen liegt das bestimmende Moment, sondern auf der practischen Seite. Für den Willen gibt es jedoch in Beziehung auf das Rechthandeln einen zwiefachen Zustand [3]): den Stand der Furcht unter dem Gesetze, welchen der

1) 1 Cor. 8, 1.

2) Dialog. cap. 10. p. 137 sqq.

3) Dialog. cap. 9. p. 125 und 126.

Apoſtel als Geiſt der Knechtſchaft bezeichnet, weil die Gerechtigkeit aus Furcht vor der Strafe, nicht um ihrer ſelbſt willen geübt wird; und den Stand der Liebe unter dem Evangelium, welchen der Apoſtel den Geiſt der Kindſchaft Gottes oder der Freiheit nennt, weil hier die Seele, durch die Gnade von der Knechtſchaft der Sünde frei gemacht, aus innerem Triebe das Gute vollbringt. Der letztere Zuſtand iſt es allein, der ſich zum vollen Genuſſe der himmliſchen Herrlichkeit und zur reinen Freiheit der Kinder Gottes entwickelt [1]). Der Wille aber ruht wieder auf einer andern Kraft, von der er getrieben wird: er hat ſeine Wurzel im Gemüthe, in der Neigung, im Herzen. Die Liebe iſt die letzte Urkraft im Menſchen; und wenn ſich die Richtung ſeines Weſens nach außen hin durch den Willen entſcheidet, ſo iſt es im Innerſten, im Mittelpuncte deſſelben die Liebe, welche wieder dem Willen ſeine Richtung und Kraft gibt. Dieß iſt von Goch vielfach und in den verſchiedenſten Beziehungen ausgeſprochen. Wir wollen hier nur auf einige Stellen hinweiſen. „Was für die Vögel die Schwingen ſind, das iſt für uns die Liebe. Die Schwingen ſcheinen den Körper ſchwerer zu machen und doch wird der Körper durch ſie nicht nur nicht niedergedrückt, ſondern emporgehoben; ebenſo das Joch der Liebe, wenn es unſerer ſinnlichen Natur auferlegt wird, beſchwert es dieſelbe nicht nur nicht, ſondern es erhebt den Geiſt ſammt den Sinnen zum Himmliſchen [2]). ... Nimm den Vögeln die Schwingen und ſie ſind am Fliegen gehindert, nimm dem Willen die Liebe und er iſt unfähig zu allem, was über die Natur hinausgeht. Wollte man einwenden, durch das Joch der Liebe werde dem Fleiſch und der Sinnlichkeit Gewalt angethan, ſo iſt zu erwiedern, daß dadurch die Freiheit des Willens nicht vermindert wird, denn mit der Überwindung des Fleiſches oder auch der Natur kann die Freiheit des Willens gar wohl zuſammen beſtehen [3]). ... Vielmehr, was aus Liebe geſchieht, das kann nicht anders geſchehen, als mit ſüßer Empfindung (cum dulce-

1) Ebendaſelbſt S. 126 und 127.

2) Dialog. cap. 11. p. 146.

3) Ebendaſelbſt S. 149.

dine), und ſelbſt die herbſte Bitterkeit des Todes wird durch die Liebe ſüß. Die Liebe iſt in Wahrheit ein ſanftes und leichtes Joch, welches den, dem es aufliegt, ſtärkt und erquickt, und mit einer ſüßen Bewegung über das natürliche Vermögen hinaus zu Gott führet [1])." Noch beſtimmter aber und characteriſtiſcher drückt Goch in folgender Stelle aus, wie die Liebe das erſte Bewegende in der höheren Lebensrichtung, der Wille aber das Nachfolgende iſt [2]): „Zwar werden die Liebe und der Wille die beiden Hauptfactoren genannt, die zuſammen eine höhere Handlungsweiſe hervorbringen, doch aber iſt die Liebe das bei weitem Entſcheidendere [3]); theils weil die Liebe den Willen zu einem über die Natur hinausgehenden Handeln erſt geneigt macht, theils weil ſie ihn dabei ordnet und beſtimmt, theils endlich weil der Wille, ohne Liebe unfähig hierzu, nur durch die Liebe das Vermögen erhält. Denn wie das Eiſen, in welchem das Feuer, nachdem daſſelbe eingedrungen, bewahrt wird, mit dem Feuer zuſammenwirkt, und ſelbſt eine entzündende Kraft ausübt, aber nicht als Eiſen, ſondern als feuerdurchglühetes Eiſen, alſo ohne das Feuer dasjenige ſchlechthin nicht vermöchte, was es in Verbindung mit dem Feuer vermag: ſo wirket der von der Liebe durchdrungene Wille mit der Liebe zuſammen, als eine freie Urſache und durch die Liebe nicht gezwungen, ſondern zu höherer Freiheit und Kraft erhoben; aber er wirkt dieß nicht als bloßer Wille, ſondern als der von der Liebe, ohne welche er es nicht vermöchte, durchdrungene Wille."

In demſelben Sinne ſagt Goch anderwärts [4]): „Das Geſetz des Evangeliums iſt das Geſetz der Liebe, wie der Apoſtel auch ſagt, die Liebe ſey des Geſetzes Erfüllung; da nun aber zugleich das Geſetz der Liebe ein Geſetz der Freiheit iſt, wie andererſeits das Geſetz der Furcht ein Geſetz der Knechtſchaft, ſo ergibt ſich der, welcher ſich zur Erfüllung des evangeliſchen Geſetzes verpflichtet, ohne Zweifel der Übung der göttlichen Liebe; denn das evangeliſche

1) Ebendaſelbſt S. 147 und 148.

2) Dialog. cap. 16. p. 172. 173.

3) ... tamen charitas est multo principalior.

4) Dialog. cap. 12. p. 154. 155.

Gesetz erfüllen heißt nichts anderes, als die Geschäfte der göttlichen Liebe treiben. ... Diese Übung der göttlichen Liebe aber mindert nicht die Freiheit des menschlichen Willens, sondern vollendet sie, weil am meisten frei geachtet wird, was aus Liebe geschieht."

Dieß leitet uns noch auf einen andern Punct, der im Vorhergehenden eigentlich schon ausgesprochen ist, nämlich: daß auch die wahre Freiheit nur aus der Liebe stammt, so daß die Liebe auch von dieser Seite als der Quell- und Mittelpunct des höheren Lebens erscheint. Liebe und Freiheit sind die Grundelemente unseres Wesens, und die Grundprincipien des Evangeliums; aber auch hier erscheint die Liebe als das Höhere, indem sie es ist, die uns wahrhaft frei macht. Fassen wir in dieser Beziehung die an verschiedenen Stellen ausgesprochenen Gedanken Gochs zusammen, so stellen sie sich uns im Wesentlichen so dar: Gott ist die Liebe, aber zugleich das allerfreieste Wesen; er ist in seiner Freiheit der unendlich Liebende und in seiner Liebe der unendlich Freie; wie er ist, so will er, daß auch die geschaffenen Geister in steter Annäherung zu ihm, in steter Verähnlichung mit ihm seyen und werden; er ist das schöpferische Princip der Liebe und Freiheit für alle vernünftigen Wesen. Und zwar der Freiheit durch die Liebe. Dieß verhält sich nämlich so. Alles, was ist, ist von der göttlichen Freiheit ausgegangen; auf demselben Wege aber, auf dem es von Gott ausgegangen ist, muß es auch wieder zu ihm zurückkehren: aus Gottes Freiheit sind die Geister hervorgegangen, durch eigene Freiheit müssen sie sich zu ihm hinwenden und in ihn zurückkehren [1]). Daß die vernünftige Seele durch die Freiheit des göttlichen Willens geworden, ist klar: denn der göttliche Wille ist das hervorbringende Princip alles Geschaffenen, der göttliche Wille aber ist eine freie Ursache, mithin ist alles Geschaffene durch die göttliche Freiheit ins Seyn gerufen; und hier ist nicht einzuwenden, daß das göttliche Wissen das Ursprünglichere oder Höhere (principalis causa) bei

1) Dialog. cap. 10. p. 139: Sciendum, quod anima rationalis eodem modo reducitur in Deum, quomodo exit a Deo: sed per libertatem divinae voluntatis exit a Deo, ergo per libertatem suae voluntatis debet reduci in Deum.

der Schöpfung ſey, denn der göttliche Verſtand iſt zwar das vorſtellende Princip der Dinge (principium rerum repraesentativum), vermöge deſſen Gott die Dinge in ſeinem ewigen Denken vor ſich hat; aber das eigentlich hervorbringende Princip (principium elicitivum et productivum) iſt ſein Wille; denn in der Reihe der Urſachen iſt diejenige die höhere, welche an und für ſich die Handlung beherrſcht, und das iſt eben der Wille. Daß aber die Seele auch auf dem Wege der Freiheit zu Gott zurückkehren müſſe, geht aus der Natur des evangeliſchen Geſetzes hervor [1]). Dieſes iſt ein Geſetz der Liebe, und nur in Liebe und aus Liebe zu üben; was aber aus Liebe geſchieht, das geſchieht auch aus Freiheit und iſt an und für ſich das Freieſte. „Alles wird durch ſein Gewicht an ſeinen Ort gezogen [2]), das Leichte aufwärts, das Schwere abwärts. Das Gewicht der Seele aber iſt die Liebe, die erſte und eigenthümliche Bewegungskraft des Willens. Was aus Liebe geſchieht, das geſchieht am meiſten frei; da nun die Seele nach allem Guten vermöge der Liebe ſtrebt, die Liebe aber die freieſte Willensbewegung iſt, ſo iſt klar, daß die Seele nach allem Guten nicht gezwungen, ſondern mit Freiheit ſtrebt ... Und da der Wille durch die Liebe kräftiger wird, und die Kraft deſſelben im Vermögen der Freiheit beſteht, ſo ergibt ſich zugleich, daß der Wille, je kräftiger, deſto freier iſt [3])."

So kommt alſo die wahre Freiheit nur aus der Liebe, gleichwie ſich die wahre Liebe ſtets kund gibt in der Form der vollkommenſten Freiheit. Der Urquell der wahren Liebe aber iſt Gott, das ſchöpferiſche und belebende Princip aller Dinge. Alles, was iſt, ſagt Goch [4]), hat das Seyn auf eine vollkommnere Weiſe in Gott, als in ſich ſelbſt, weil es in Gott ein ewiges Seyn hat, in ſich ſelbſt nur ein zeitliches und geſchaffenes. Alles creatürliche Gute iſt nur ein theilnehmendes und abhängiges; es hat ſeinen Grund in dem ungeſchaffenen Guten, welches allein durch ſich ſelbſt iſt.

1) Dieß iſt ausgeführt Dialog. cap. 11. p. 141 sqq.

2) Ebendaſ. S. 144.

3) Ebendaſelbſt S. 144 unten und 145 oben.

4) Dialog. cap. 21. p. 218.

Da sich dieß so verhält, so ist klar, daß nichts Gutes in dem menschlichen Willen seyn kann, welches nicht in demselben verursacht wäre durch den göttlichen Willen, der allein das durch sich selbst seyende Gute ist und die hervorbringende Ursache alles Guten in den geschaffenen Dingen; weshalb auch der Apostel Paulus mit Recht in der Freude über die Fülle geistlicher Güter das Auge seines Geistes zum Herrn erhebt, dessen freigebige Güte die Fülle der Güter hervorbringt, wo sie will [1]). Die göttliche Liebe erweckt in dem Menschen die Gegenliebe, die Gnade entzündet das Gemüth, und so bestimmt die freie Liebe den Willen und gibt ihm eine Richtung, in welcher der Mensch aus seinem Innersten heraus gut und gottähnlich wird. In diesem Sinne hat Christus die göttliche Freiheit geoffenbart, er selbst und der Glaube an ihn ist ein Princip der Freiheit für alle geworden, und seine Religion kann mit dem vollesten Rechte als die Religion der Freiheit bezeichnet werden [2]).

Ja, wie die Liebe die Grundlage der Freiheit ist, so enthält sie auch die höchste Bürgschaft des ewigen Lebens; sie ist die feste Basis des Glaubens an Unsterblichkeit, insofern sie dasjenige ist, was nicht vergeht, insofern sie die nämliche bleibt im himmlischen Vaterlande, wie hier auf der irdischen Pilgerschaft [3]), und insofern ein Wesen, welches Ewiges liebt, selbst ewig seyn muß. Der letztere Grund ist besonders treffend und tief gedacht, und wird von Goch in folgenden schönen Worten [4]) ausgeführt: „Die Liebe des ewigen Gutes kann selbst keine andere, als eine ewige seyn. Denn da es in der Natur der Liebe liegt, aus sich selbst heraus und in den geliebten Gegenstand einzugehen, und da der so in den Geliebten Eingehende die Gestalt desselben annimmt, und dieselbe Beschaffenheit mit ihm erlangt, Gott aber das höchste und ewige Gut ist, welches die Seele liebt, so ist eine solche Liebe der Seele ihrer Natur nach ewig."

1) Ebendaselbst S. 219. Womit zu vergl. cap. 22. p. 236. 237.

2) Dialog. cap. 18. p. 186 und 187. Am Schlusse der Entwickelung heißt es: Et sic religio christiana est ab exordio a Christo sub lege evangelica, libera, in libertate spiritus ordinata.

3) Dialog. cap. 16. p. 174. 4) Ebendaselbst S. 174 und 175.

Zweiter Theil.

Gochs Theologie von der poſitiven Seite. Das Buch von der chriſtlichen Freiheit.

Aus dem Bisherigen iſt wohl der theologiſche Standpunct Gochs im Allgemeinen anſchaulich geworden. Wir haben geſehen: das Formalprincip ſeiner Theologie iſt die Offenbarung Gottes in der Schrift, das Realprincip aber die Liebe, zunächſt die göttliche Liebe, aus deren ſchöpferiſcher Kraft die menſchliche, ſodann die menſchliche, aus deren Bildungstrieb alles Gute hervorgeht, und können den Grundgedanken der goch'ſchen Theologie etwa in der Formel ausdrücken: Gott, der die Liebe iſt, iſt eben dadurch auch die Quelle alles Guten; oder: Gott iſt die ewige, ſchöpferiſche, der Menſch die gewordene, von Gott ausgegangene, aber auch durch Gott zu Gott zurückkehrende Liebe, und die Vermittelung, wodurch dieß bewirkt wird, iſt die erlöſende, durch Liebe zur Freiheit führende, Thätigkeit Chriſti. Dieſer Grundgedanke ſtellt ſich nun aber auch bei Goch in reicher Entfaltung ſowohl thetiſch als antithetiſch dar, und es iſt nunmehr Zeit, daß wir auf das Einzelne ſeiner Theologie eingehen.

Hier kommen uns nun als Leitfaden die beiden Hauptſchriften Gochs zu ſtatten, die uns den inneren Organismus ſeiner Gedanken und die Methode ſeiner Entwickelung vollſtändig vergegenwärtigen. Dieſe beiden Schriften ſind das Buch von der Freiheit der chriſtlichen Religion[1]) und der in dia-

1) De libertate christiana oder de libertate christianae religionis.

logiſche Form gefaßte Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangeliſchen Geſetzes [1]). Die erſte Schrift enthält vorzugsweiſe die poſitiven Überzeugungen Gochs über die Principien der chriſtlichen Erkenntniß, über Anthropologie und Heilslehre; die zweite gibt uns vorzugsweiſe ſeine Polemik gegen die falſchen Zeitrichtungen und faßt am meiſten die reformatoriſchen Gedanken Gochs in ſich. Da nun aber, wie bei allen ächten Reformatoren, ſo auch bei Goch die Oppoſition auf der Poſition ruht, ſo gehen wir ſchon der Natur der Sache gemäß von dem Inhalte der vorherrſchend poſitiven Schrift aus; aber zugleich möchte auch dieſe Ordnung in der Zeitfolge begründet ſeyn: denn obwohl wir keine beſtimmten Angaben über die Chronologie von Gochs Schriften haben, ſo iſt doch an ſich wahrſcheinlich, daß er ſich zuerſt die Grundlagen ſeiner chriſtlichen Überzeugung feſtſtellte und von da zur Polemik fortging; ſodann ſcheint der Tractat über die vier Irrthümer mehr Freiheit des Geiſtes und der Rede zu verrathen, mithin einer entwickelteren Lebensperiode anzugehören, als das ſchulmäßiger gehaltene Buch von der chriſtlichen Freiheit; endlich dürfte auch der Umſtand in Anſchlag zu bringen ſeyn, daß, wo ältere Autoren die Schriften Gochs aufzählen, das Werk über die chriſtliche Freiheit immer zuerſt genannt zu werden pflegt. Da nun dieſes Buch zugleich eine große literariſche Seltenheit und gewiß nur wenigen Kirchenhiſtorikern aus eigener Anſchauung bekannt iſt, ſo ſcheint es zweckmäßig, den Inhalt deſſelben in einem vollſtändigeren Auszuge vorzulegen.

Die, durch eine kurze Einleitung eröffnete Schrift, handelt in ſechs Büchern 1) von der Auslegung der Schrift, als einzig ſicherer Quelle des chriſtlichen Glaubens, 2) von dem menſchlichen Willen und deſſen Thätigkeiten, 3) von dem Verdienſte und den Bedingungen deſſelben, 4) von den Gelübden und dem, was damit in Verbindung ſteht, 5) von dem Verhältniß zwiſchen Gelo-

edid. Corn. Grapheus Antverp. 1521. Über das Literäriſche des Buches in der Folge.

1) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — weiter unten ausführlich zu beſprechen.

benden und Nichtgelobenden in Betreff des sittlichen Handelns, 6) über das, was ein thomistischer Mönch, Engelbert, in einem Tractate den Ansichten Gochs entgegengestellt hatte. Von diesen 6 Büchern sind nur drei vollständig und das vierte theilweise vorhanden [1]; wir haben jedoch den Verlust der letzten Bücher nicht so hoch anzuschlagen, weil Goch das in denselben Abgehandelte auch in dem Tractate von den vier Irrthümern ausführt. Der wesentliche Inhalt der uns vorliegenden Bücher aber ist folgender:

Erstes Hauptstück.

Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift und Philosophie [2].

Die Schrift, sagt Goch [3], ist das Licht des menschlichen Verstandes, und da der Verstand durch ein zwiefaches Licht erleuchtet wird, so gibt es auch eine zwiefache Schrift, eine natürliche und eine übernatürliche. Die erstere ist die Philosophie, worüber in der Folge; die zweite, durch welche der Verstand zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit, der Wille zur Liebe des höchsten Gutes geführt wird, ist die kanonische Schrift, die Regel der gesammten Kirche, auf welcher der Glaube wie auf einem Fels unbeweglich ruht. Diese Schrift allein ist es, die, von der höchsten Wahrheit abgeleitet, eine unwidersprechliche Autorität besitzt, von der nichts hinweggenommen, zu der nichts hinzugethan werden kann, so daß alle übrigen Schriften Autorität haben nur nach Maaßgabe ihrer Übereinstimmung mit der kanonischen Schrift.

Diese Stellung der Schrift gibt natürlich ihrer Auslegung die höchste Wichtigkeit. Goch statuirt nach dem Vorgange der Alten einen vierfachen Schriftsinn, den buchstäblichen, allegorischen,

1) Es heißt am Schlusse: Finis horum, reliqua desyderamus.

2) Die Behandlung dieser Gegenstände bildet den Inhalt des ersten Buches.

3) Buch 1. Kap. 1.

tropologischen und anagogischen [1]). Die Schrift, von Gott gegeben, um Glaube, Liebe und Hoffnung in dem Menschen zu pflanzen und ihn zur Seligkeit zu führen, muß alles enthalten, was hierzu dienlich ist. Der buchstäbliche Sinn lehrt das vor allem zu wissen Nöthige, nämlich, was geschehen und was der Wille und die Absicht Gottes ist; der allegorische Sinn lehrt, was zum Glauben gehört, durch den der Mensch zum Leben geweiht wird; der anagogische, was er zu hoffen; der tropologische, was er vermöge seines durch die Liebe gebildeten Willens zu thun hat. Die drei letztern werden zusammen unter dem Namen des geistlichen Sinnes begriffen und so gibt es wieder wesentlich zwei Arten des Schriftsinnes, den buchstäblichen und den geistlichen oder mystischen. Der von Gott zunächst bezweckte buchstäbliche Sinn findet sich in allen den Stellen der Schrift, historischen, wie prophetischen und didactischen, wo der Wille und die Absicht Gottes nach wörtlicher Fassung vollkommen klar und verständlich ist; wo dagegen der Buchstabe etwas Dunkles hat und die Absicht Gottes in Zeichen und Figuren gehüllt ist, da muß man auf den geistlichen Sinn zurückgehen. Wenn der geschichtliche Zusammenhang ausgeht, öffnet sich uns die Pforte des mystischen Sinnes. Bisweilen kann eine Stelle vierfach ausgelegt werden, bisweilen dreifach, bisweilen zweifach, bisweilen nur einfach; manche hat nur einen buchstäblichen Sinn ohne mystischen, manche einen mystischen ohne buchstäblichen [2]).

Wiewohl es sich nun so verhält [3]), so ist doch, sobald unter den Gelehrten Streit über den Inhalt der Schrift entsteht, nur aus dem buchstäblichen Sinn ein tristiges Argument zu entnehmen, um den Irrthum zu bekämpfen, und in dieser Beziehung steht der buchstäbliche Sinn höher als die übrigen, auf

1) Er bedient sich des gangbaren Verses:

Litera gesta docet, quid credas Allegoria,
Tropologia quid agas, quid speres Anagogia.

2) Hauptsächlich sind es nach Gochs Meinung die paulinischen Briefe, in denen fast überall die buchstäbliche Auslegung anzuwenden ist. De Lib. christ. B. III. Kap. 2.

3) B. I. Kap. 2.

welche man nur einzugehen hat, wenn eine Stelle, wörtlich verstanden, keine Belehrung enthält für den Glauben und nichts Nützliches für das sittliche Leben. Da nun aber manche Stelle auch buchstäblich wieder verschieden ausgelegt werden kann, so sind für die Ausmittelung des richtigen Wortsinnes Verfahrungsregeln zu geben. Ein allgemeiner Grundsatz zur Entscheidung kann hier zwar nicht aufgestellt werden, aber Winke, die zur Erkenntniß des Richtigen führen, und zwar folgende [1]): 1) Derjenige buchstäbliche Sinn ist der wahre und jedem andern vorzuziehen, welcher der Wortbedeutung am meisten entspricht, sey es in dieser Stelle oder in einer verwandten deutlicheren, denn die Schrift ist nicht in einzelnen Stellen so verhüllt, daß sie nicht in andern einfacheren wieder klarer wäre, und das Zweifelhafte ist immer zu bestimmen nach dem Sinne, der sich aus andern klareren Stellen ergibt. Sollte aber keine Stelle vorhanden seyn, die klarer wäre, so muß vorzugsweise der Zusammenhang entscheiden. 2) Derjenige Sinn empfiehlt sich mehr [2]), der von katholischen Lehrern gegeben wird, welche im Geiste der Kirche leben und in ihren Erklärungen sich mehr auf die Schrift gründen, als auf die natürliche Vernunft; denn von denen, welche im Schooße der Kirche leben, ist vorauszusetzen, daß sie mehr vom Geiste der Wahrheit erleuchtet sind, das Licht der natürlichen Vernunft aber, aus welchem die Ungläubigen, wenn auch noch so scharfsinnig, sprechen, reicht nicht hin zur Erkenntniß des Übernatürlichen, welches in der Schrift gelehrt wird. 3) Derjenige Sinn scheint den Vorzug zu verdienen [3]), welcher den Bestimmungen der Kirche am meisten conform ist, und so sehr auch eine Erklärung dem Buchstaben entsprechen mag, für die wahre ist sie doch nicht zu halten, wenn es sich findet, daß sie der Entscheidung der Kirche offenbar widerstreitet. Besonders gilt dieß in Sachen des Glaubens, die der Kirche auf eine so klare Weise von Gott geoffenbart sind, während in Sachen des Handelns eine so entschiedene Gewißheit nicht statt findet, sondern manches künftiger Prüfung aufbehalten geblieben ist. Endlich ist 4) derjenige Sinn der vorzüglichere [4]), der sich mehr auf die richtige Vernunft stützt, weil

1) Kap. 5. 2) Kap. 8. 3) Kap. 9. 4) Kap. 10.

Gott, der die höchste Wahrheit und die Urquelle der Schrift, vernünftiger ist, als jeder Mensch, und in der ganzen Schrift vernünftig zu Werke geht. — Eine Stelle indeß, die dem Buchstaben nach auf Thatsachen des alten Testaments oder der Erscheinung Christi geht, kann auch allegorisch ausgelegt werden [1]), wenn man sie auf den mystischen Leib Christi, die Kirche; moralisch, wenn man sie auf die Handlungen der Glieder dieses Leibes nach dem Vorbilde des Hauptes; anagogisch, wenn man sie auf das Endziel der Handlungen dieser Glieder, das ewige Leben, bezieht. Ferner eine Stelle, die buchstäblich auf die Kirche geht, kann auch moralisch und anagogisch gedeutet werden, und eine Stelle moralischen Inhaltes ist zugleich anagogischer Beziehung fähig; eine solche aber, deren buchstäblicher Sinn auf den Stand der Herrlichkeit geht, also ein anagogischer ist, kann nur in diesem Sinn erklärt werden, weil sie nicht ein Bild von etwas anderm, sondern das Höchste selbst durch sie vorgebildet ist.

In diesen Interpretationsgrundsätzen Gochs finden wir auf der einen Seite, wie dieß seine ganze Stellung mit sich brachte, ein Anschließen an das christliche Alterthum und den kirchlichen Standpunct seiner Zeit, insofern Goch die von frühester Zeit an herrschende, durch die Alexandriner ausgebildete, aber auch für die exegetische Rechtfertigung des späteren katholischen Kirchensystems unentbehrliche mystische Auslegung gelten läßt, insofern er den Deutungen der rechtgläubigen Lehrer ein besonderes Gewicht zuerkennt und die Übereinstimmung der Schrifterklärung mit der Norm der Kirche fordert; auf der andern Seite aber entdecken wir darin nicht minder den Ansatz des Neuen und Reformatorischen, indem Goch die Schrift vorzugsweise aus sich selbst erklärt wissen will, indem er sehr entschieden den buchstäblichen, historischen Sinn gegen den mystischen hervorhebt, und indem er nur jenem die Kraft zuschreibt, Beweise in theologischen Dingen zu liefern. Noch mehr aber macht sich das Reformatorische bei Goch geltend, wenn es sich um die Autorität der Schrift und ihr Verhältniß zur Philosophie handelt. Zwar ist

1) Kap. 12.

Goch nicht der Meinung [1]), daß die Schrift, obgleich untrügliche Wahrheit enthaltend, überall auf gleiche Weise zur Übereinstimmung mit ihr verbindlich mache; er unterscheidet in Beziehung sowohl auf den dogmatischen, als moralischen Gehalt dasjenige, was wesentlich und direct [2]) in der Schrift ausgesprochen und durch die Autorität der Kirche bestätigt ist, und dasjenige, was nur abgeleiteter und mittelbarer Weise [3]) in der Schrift angedeutet und von der Kirche in entwickelten Glaubensbestimmungen nicht festgestellt ist, und sagt: in Beziehung auf jenes verpflichtet die Schrift alle Gläubigen ohne Unterschied zur Zustimmung, so daß sie ohne Todsünde einer entgegengesetzten Meinung, wenn auch des größten Lehrers, nicht anhängen können; in Beziehung auf dieses dagegen verpflichtet sie nicht alle ohne Unterschied, ihr beizustimmen, sondern es mag einer auch ohne Gefahr der Sünde etwas Entgegengesetztes festhalten, wenn nur diese entgegengesetzte Meinung nicht aus hartnäckiger Verkehrtheit entspringt, sondern aus Unkenntniß der Schrift, und wenn nur im Gemüthe die Geneigtheit ist, so zu glauben und zu halten, wie die Kirche glaubt und hält und wie es die Schrift meint. Also ein Buchstabengläubiger in Betreff des Schriftwortes ist Goch nicht, dagegen hält er aufs entschiedenste und ausschließlich an der Autorität der kanonischen Schrift fest im Gegensatz gegen das, was er die natürliche Schrift nennt d. h. die Bestimmungen der Philosophen und modernen Lehrer, welche die kanonische und übernatürliche Wahrheit durch natürliche Vernunftgründe zu beweisen oder zu widerlegen suchen.

Um dieses Verhältniß genauer festzustellen, untersucht Goch dreierlei [4]): was die natürliche Schrift oder die der Philosophen an sich sey, welche Autorität sie habe, und welches die Geltung der Lehrer sey, die ihre Beweisführungen auf Philosophie stützen?

1) Kap. 11.
2) principaliter et directe.
3) secundarie et indirecte.
4) B. I. Kap. 13 — 26.

In Betreff des erſten nennt Goch [1]) im ſcharfen Gegenſatze gegen die Schrift als Wort des Lebens die Schriften der Philophen Bücher des Todes und glaubt dieß auf dreifache Weiſe zeigen zu können. Erſtlich aus der Art der Hervorbringung: alle Schrift der Philoſophen iſt hervorgebracht von Menſchen durch Nachdenken menſchlicher Vernunft, das Wiſſen aus dem natürlichen Lichte der Vernunft aber ohne die höhere Erleuchtung des Glaubens führt nicht zur Erkenntniß derjenigen göttlichen Eigenſchaften, die über den Kreis des menſchlichen Denkens hinausgehen, ſondern nur derjenigen, die der Menſch aus ſich ſelbſt erſchließen kann; dadurch wird man zwar der göttlichen Wirkung und Kraft, des göttlichen Weſens im Allgemeinen inne, aber nicht Gottes als des Urhebers alles Guten, und ſo leitet dieſe Erkenntniß nicht durch Demuth zur Liebe Gottes, ſondern ſie verleitet, weil man Gott durch eigene Anſtrengung erkannt zu haben glaubt, zu Stolz und Aufgeblaſenheit. Zweitens aus der Wirkung [2]): das natürliche Licht der Vernunft kann ſich nicht über ſeine Grenzen erheben und daher nur das regeln [3]), was der Natur entſpricht; daher geſchieht, daß daſſelbe, obwohl es mit einer gewiſſen Erkenntniß Gottes erleuchtet, doch die Seele kalt läßt und nicht zur Liebe Gottes entflammt; womit zuſammenhängt, daß ſolche Weisheit auch dem Geſetze Gottes nicht unterwirft, daß ſie alſo wider Gott iſt, und daher auch nicht das Leben, ſondern nur den Tod bringen kann. Drittens aus dem Endzweck: die Philoſophen haben bei ihrem Forſchen nach Gotteserkenntniß keinen andern Zweck, als das Wiſſen und die Speculation ſelbſt, inſofern dieſelbe eine geiſtige Vollkommenheit iſt; daher iſt ihnen auch das höchſte Gut ein in der Erkenntniß beſtehendes (intelligibles) [4]); aber darin irren ſie, inſofern ſie zur Erkenntniß der wahren Glückſeligkeit, die in der Liebe Gottes beſteht, nicht durchgedrungen ſind; ſie haben eine Art Erkenntniß, aber nicht den Genuß und Geſchmack des Guten. —

1) Kap. 13.

2) ex effectu operandi.

3) ordinare.

4) optimum intelligibile.

Also, da die Schrift der Philosophen nur auf die Ordnung und Glückseligkeit dieses Lebens gerichtet ist, dieses Leben aber, verglichen mit dem ewigen, Tod genannt werden kann, so sind die Bücher, welche diese Schrift enthalten, als Bücher des Todes zu bezeichnen.

Bei der Frage nach der Autorität der natürlichen Schrift[1]) definirt Goch den Ausdruck Autorität als zuverlässige Gewißheit untrüglicher Wahrheit und fordert dafür dreierlei: ein festes Fundament für den Glauben, einleuchtende Evidenz und Untrüglichkeit. Dann fährt er fort: diese Eigenschaften kommen der kanonischen Schrift zu. Sie ruht auf dem Felsen der göttlichen Offenbarung. Sie besitzt Evidenz der Erkenntniß, und zwar eine vollkommene, intuitive in der himmlischen Zukunft, wenn das Bild aufhört und die volle Wahrheit geschaut wird, aber auch auf Erden schon bei Christo, der zu uns nicht bloß wie ein Wanderer (viator) in prophetischer Weise, sondern wie ein Begreifender (comprehensor) aus anschauender Erkenntniß sprach[2]), eine prophetische bei den gotterleuchteten Männern, eine bildliche bei allen auf Erden wandelnden Gläubigen im Lichte des Glaubens. Sie hat Untrüglichkeit, weil sie durch keine, auch nicht durch göttliche Macht verändert werden kann. Die Schriften der Philosophen dagegen haben nur eine natürliche Gewißheit, eine rationelle Evidenz. Dieß ist eine Gewißheit der ersten Principien d. h. nicht sowohl der abgeleiteten Schlüsse, bei denen oft Irrthum eintreten kann, als vielmehr der letzten Sätze, wie sie für sich bekannt sind oder aus dem Begriff erkannt werden, wie z. B. alles, was wir denken mögen, ist entweder, oder es ist nicht, oder: das Ganze ist größer als ein Theil. Das ist die Evidenz der natürlichen Gewißheit; innerhalb dieser halten sich die Philosophen; darum kann ihren Schriften nur eine natürliche Autorität zukommen und zwar nicht in allen Beziehungen, sondern nur in den ersten Principien, die für sich selbst einleuchten. Was aber kann die natürliche Erkenntniß schließen über die Wahrheit, welche über die Natur hin-

1) Kap. 14. 15. 16.

2) Kap. 15.

ausgeht? Schließen setzt Begreifen voraus. Kann einer schließen, wo er nicht begreift? So wenig als ein Blinder über die Farbe urtheilen kann. Also hat das philosophische Wissen seine Wahrheit nur innerhalb der Grenzen seines Begreifens und das sind die Grenzen der natürlichen Empfänglichkeit, aber es hat keine Geltung in Beziehung auf das, was auf übernatürliche Weise erkannt seyn will; vielmehr sind aus dem Streben, das Übernatürliche natürlich begreifen zu wollen, alle Irrthümer und Häresien entsprungen. Darum haben die Schriften aller Lehrer, der alten und modernen, welche Heiligkeit und Gelehrsamkeit ihnen auch beiwohnen mag, keine Autorität außer vermöge ihrer Zurückführung auf die kanonische Schrift; denn wie in den philosophischen Schriften die natürliche Wahrheit erkannt wird vermöge der Zurückführung auf die ersten an und für sich einleuchtenden Principien und Begriffe, so wird in den Schriften der rechtgläubigen Lehrer die übernatürliche Wahrheit in Beziehung auf das zu Glaubende, zu Hoffende und zu Liebende erkannt vermöge der Zurückführung auf die aus göttlicher Offenbarung stammende Schrift.

Hieraus ergibt sich dann auch, welche Geltung die Schriften derjenigen Lehrer haben, die ihre Beweisführung auf Philosophie stützen. Unser Goch, das oben bezeichnete Bedürfniß einer scharfen Opposition gegen die herrschende Philosophie wohl erkennend, sagt hierüber, nachdem er an die verderblichen, aus der unzulässigen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit entsprungenen Auswüchse der Speculation besonders unter der Jugend zu Paris erinnert [1]), im Wesentlichen Folgendes [2]): Es gibt nur eine Wahrheit [3]), die kanonische, geoffenbarte, und diese hat solche Kraft und Autorität, daß, was ihr widerstreitet, ohne Zweideutigkeit für fremdartig und häretisch zu achten ist. Wenn aber auf solche Weise Wahres und Falsches unmittelbar geschieden ist, so ist nothwendig falsch, was nicht wahr ist, und weil die philosophische Wahrheit der kanonischen, die allein

1) Kap. 17. 18. Siehe oben S. 40 f.

2) Kap. 19.

3) Goch spricht hier natürlich immer nur von dem religiösen Gebiete.

Wahrheit genannt werden kann, fremd ist, so ist sie mit Recht als etwas Falsches zu bezeichnen. Dieses Falsche mischte sich schon in der apostolischen Zeit durch Irrlehrer der kanonischen Wahrheit bei und befleckte den Glauben der Christen. Wenn es aber damals geschah, als das Licht der kanonischen Wahrheit in aller Kraft ausstrahlte und der Glaube im höchsten Feuer der Liebe aufflammte, was wird in unsern Zeiten geschehen, da der Glaube anfängt matt zu werden und die Fenster des Tempels, d. h. die Priester der Kirche, durch irdische Trübung ihr Licht verlieren? Sehen wir doch immer Schlimmeres und Gefährlicheres geschehen. Ist nicht die kanonische Wahrheit, in der Glaubens- wie in der Sittenlehre, einer solchen Mannichfaltigkeit der Meinungen preisgegeben, daß es fast so viele Meinungen, um nicht zu sagen Hirngespinnste, gibt, als Köpfe? Jeder der modernen Lehrer vertheidigt nur eifrigst seine Meinungen und daraus ist das Verderbliche entsprungen, daß, indem sie die untheilbare Wahrheit theilen, jeder, seinem Meister folgend, spricht: ich bin Albertiste, ich Thomiste, ich Scotiste, und einer sich erhebt wider den andern für den andern. Kann aber zu unserer Zeit gut und löblich seyn, was zur Apostel Zeit so schädlich war? Kann der Kirche jetzt Frucht bringen, was ihr einst Verderben brachte? — Indeß [1]), wenn auch die Welt schon voll ist von Schriften, die aus kanonischer Wahrheit und philosophischer Eitelkeit gemischt sind, wenn auch viele mehr darauf bedacht sind, ihren Philosophen zu vertheidigen, als Christum, die ächten Schüler der Wahrheit werden dennoch keine Lehre annehmen und die Prediger der Wahrheit keine andere predigen, als welche ihr Fundament hat in der heiligen Schrift und übereinstimmt mit der kanonischen Wahrheit; wie auch der Apostel von sich bezeugt, wenn er spricht: wir verkürzen nicht, wie die meisten, das Wort Gottes, sondern aus reiner Gesinnung, als aus Gott, sprechen wir vor Gott.

Man hat freilich dagegen noch Einwendungen bereit. Manche sagen [2]): die philosophischen Lehren stammen, wenn auch nicht aus göttlicher Offenbarung, so doch aus dem Lichte der gesunden

1) Nov. 20. 2) Nov. 21.

Vernunft, dieſes aber ſtammt auch von Gott, mithin iſt, was aus ihm hervorgeht, nicht als etwas Gott Fremdes zu achten. Darauf wird aber entgegnet: die Philoſophen ſind nie zur Geſundheit der Vernunft gelangt, ſie können daher auch das Licht derſelben nicht beſitzen; und zwar ſchließt man ſo: die Vernunft iſt durch den Fall verdunkelt und kann nicht hergeſtellt werden durch das natürliche Licht ihrer ſelbſt, ſondern nur durch die rechtfertigende Gnade, vermöge deren durch das übernatürliche Licht des Glaubens die natürliche Vernunft erleuchtet und zur Geſundheit gebracht wird. Daher iſt auch jene Geſundheit der Vernunft nicht eine natürliche, ſondern eine durch die Gnade bewirkte, übernatürliche. Ähnliches äußert auch der Apoſtel im erſten Kapitel des Römerbriefes. — Andere behaupten [1]), die Schriften der Philoſophen, obwohl vielleicht in Betreff des Glaubens ohne Nutzen, ſeyen doch förderlich in der Moral und Tugendlehre. Dagegen erwiedert man: das Gute, was ſie haben, wird überwogen von dem beigemiſchten Schlimmen, ſie verhüllen die einfache, ſichere Wahrheit mit Terminologien und Argumentationen, verpflanzen ſie auf den Boden des Streites und machen ſie dadurch ſchwankend und zweifelhaft. — Wieder andere meinen endlich [2]): es ſey wenigſtens darum erforderlich, daß das Studium der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in der Kirche getrieben werde, damit es zur Zeit des Angriffs und der Noth ſolche gebe, die auf geeignete Weiſe den Glauben vertheidigen könnten. Allein die, welche dieß verlangen, mögen ſagen, ob die katholiſche Wahrheit je einen ſolchen Angriff erlebt hat, als von denen, die, der Philoſophie ergeben, das Übernatürliche natürlich begreifen und erſchließen wollten, ob nicht vielmehr von ſolchen Leuten — einem Arius, Neſtorius, Manichäus, Pelagius — alle Ketzereien ausgegangen ſind? Die katholiſche Einfalt dagegen hat der Kirche nie Verderben gebracht und wenn auch wohl von dem Mönchsſtande ſolche ausgegangen ſind, die dem katholiſchen Glauben geſchadet haben, wie Pelagius, ſo haben dieſe ihr Gift nicht geſchöpft aus der Reinheit der mönchiſchen Inſtitution, ſondern aus der Philoſophie,

1) Kap. 22. 2) Kap. 26.

denn nur aus dieſer hat z. B. Pelagius die ihm eigenthümliche Behauptung geſchöpft, daß die Thätigkeit des eigenen Willens ohne Liebe die Seligkeit verdienen könne. Frägt es ſich aber, mit welchen Waffen die Irrthümer, die von der Philoſophie ausgehen, zu bekämpfen ſeyen? ſo ſagt uns das der Apoſtel Paulus, indem er im Brief an den Titus die Tugenden des Biſchofs ſchildert und von demſelben gegen die Feinde des Glaubens fordert nicht alles Wiſſen, ſondern das Wiſſen des Glaubens, welches iſt das der kanoniſchen Wahrheit, und eine Widerlegung durch das zuverläſſige Wort und geſunde Lehre ohne Verwickelung in thörichte Fragen und unnütze Diſputationen.

Nachdem ſich Goch auf ſolche Weiſe die Grundlage geſichert, dieſelbe, von der im Weſentlichen auch die Reformation ausging, ſtützt er darauf die Entwickelungen, die er im zweiten und dritten Buche folgen läßt und die wir zuſammenfaſſen als

Zweites Hauptſtück.

Anthropologiſche und ſoteriologiſche Lehren Gochs. Natur und Gnade. Sünde und Erlöſung. Verdienſt des Menſchen und Verdienſt Chriſti.

Schon die formellen Principien Gochs, die wir bisher dargeſtellt, ſind entſchieden der Scholaſtik entgegengeſetzt, nicht minder ſind es auch die materiellen, die wir noch zu entwickeln haben; jene bilden einen Gegenſatz gegen den Philoſophismus der herrſchenden Theologie, dieſe gegen ihren Pelagianismus. Der Pelagianismus verwiſchte vor allem den, in dem Chriſtenthum allerdings begründeten, Unterſchied von Natur und Gnade. Daher geht Goch von einer genaueren Beſtimmung dieſes Gegenſatzes aus [1]) und definirt die hierher gehörigen Begriffe folgendergeſtalt: Alles, was einem Menſchen von Gott gegeben wird, daß er ſey, iſt Natur, und alles, was dem Menſchen bei der Schöpfung gegeben wurde, damit er auf natürliche Weiſe gut ſeyn

1) Buch II. Kap. 1.

könne, war eine Naturgabe. Alles dagegen, was dem Menschen bei seiner Entwickelung [1]) gegeben wird, damit er gut sey, vermöge übernatürlicher Güte, das ist Gnade. Was endlich den Erwählten im Zustande der Vollkommenheit [2]) gegeben wird, damit sie vollendet seyen in übernatürlicher Güte, das ist Herrlichkeit [3]). So hat der Schöpfer zur Vollendung des Menschen ein dreifaches geordnet: zuerst gibt er ihm die Natur, die der Beseligung empfänglich, dann die Gnade, die zur Seligkeit fähig macht, endlich die Herrlichkeit, die wirklich beseligt. Im ersten Zustande hat der Mensch den natürlichen Willen, der das übernatürlich Gute weder will, noch vermag, obwohl vielleicht verlangt; im zweiten den durch den heiligen Geist ihm mitgetheilten begnadigten Willen, der das höhere Gute will und vermag; im dritten den im Guten vollendeten Willen, vermöge dessen er das übernatürliche Gute nicht nur will und vermag, sondern auch von dessen Liebe und Übung nicht mehr ablassen kann, die wahre Freiheit der Kinder Gottes.

Alles nun [4]), was von Gott durch die Schöpfung zum Seyn gebracht ist, das ist, so weit es ist, Natur und, soweit es Natur ist, gut, weil alle Natur gut ist. Nun frägt sich: wenn alle Natur gut ist, ob es auch die schlimme sey? Denn es gibt auch eine schlimme Natur und es ist bekannt, sowohl, daß der Mensch Natur, als, daß er schlimm sey. Dennoch aber muß das Geschaffene an sich gut seyn. Hierauf ist zu antworten: es gibt ein doppeltes Schlimme, dasjenige, wodurch das Gute der Natur verdorben, und das andere, wodurch die Sünde des Verderbens bestraft wird. Das erste ist die Sünde, welche nicht von Gott geschaffen und daher eigentlich nichts, sondern nur eine Privation des natürlich Guten ist; das zweite ist die von der Gerechtigkeit Gottes verhängte Strafe. Dieses letztere Schlimme, von Gott hervorgebracht, ist eben darum zugleich ein Gutes, denn, übel für den Körper, den es zerstört, ist es zugleich gut für die Seele, die es heilt, und so ist es zugleich gut und schlimm, wie auch der schlimme Mensch zugleich gut und schlimm ist, gut als Mensch, schlimm als Sünder.

1) in via. 2) in patria. 3) gloria. 4) Kap. 2.

Der schlimme Mensch ist demnach ein übles Gute [1]), und hebt die Regel der Logiker auf, welche behaupten, in einem und demselben Subjecte könne nicht Entgegengesetztes zugleich seyn [2]). Ja man kann überhaupt sagen: das Schlimme ist nicht ohne das Gute und nur am Guten; denn wenn nicht Gutes wäre, was verdorben werden kann, so wäre auch nicht Schlimmes, was das Gute verdirbt. Das Gute, das nicht verdorben werden kann, ist das Vollkommene; das aber, was so verdorben werden kann, daß es in jeder Beziehung der Güte beraubt ist, vermag gar nicht mehr zu existiren [3]).

Hier könnte man auch einwenden [4]): wenn der Wille zur Natur der Seele gehört, die Natur an sich gut und die Seele als Natur unwandelbar ist, wie kann der natürliche Wille schlimm werden? Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen und dem Willen als Thätigkeit: im ersteren Sinne genommen ist er nie schlimm, wohl aber im zweiten, insofern er sich einen schlimmen Zweck setzt oder zu einem guten Zweck schlimme Mittel anwendet; als Vermögen bleibt der Wille unverdorben auch bei sündhaften Handlungen, aber als Handelndes kann er verdorben werden, wenn er eine schlimme Richtung nimmt.

Nachdem Goch auf solche Weise die Möglichkeit des Bösen, der Sünde, innerhalb des von Gott geschaffenen Guten, der Natur, nachgewiesen, geht er über [5]) zur Erklärung der wirklichen Entstehung des Bösen, und da er diese wesentlich auf den Willen des Geschöpfes zurückführt, so muß er mit der Definition des Willens beginnen. Der Wille, sagt er, ist diejenige Bewegung des Gemüthes, welche, ohne Zwang von außen, etwas

1) malum bonum.

2) Anklang an die neuere speculative Logik.

3) Hiernach müßte Goch consequenter Weise entweder die Existenz des Teufels leugnen, oder auch diesem noch etwas Gutes zuerkennen: Gedanken, wovon wir jedoch sonst keine Spuren bei ihm finden.

4) Kap. 4.

5) Kap. 5.

von sich stößt oder anstrebt. Er ist entweder Vermögen [1]) oder Thätigkeit [2]), und als Thätigkeit im Verhältniß zum Guten entweder natürlicher, oder begnadigter [3]) oder verherrlichter [4]) Wille; der natürliche und begnadigte Wille ist dem Wechsel unterworfen, der verherrlichte über jeden Wechsel erhaben. Indem Gott den Menschen schuf aus einem Erdenkloß und ihm eine lebende Seele einhauchte [5]), gab er ihm in dieselbe zugleich einen guten Willen und fügte dazu auch noch die Hülfe der natürlichen Gnade, das natürliche Vermögen der Freiheit. Kraft dieser Freiheit konnte der Mensch stehen und das Gute der Natur bewahren, er konnte davon auch nicht abweichen, wenn er wollte. Aber dieses nicht abweichen Wollen vom Guten der Natur verlor der Mensch eben durch die Freiheit. Hätte er das nicht abweichen Wollen ebenso empfangen, wie das Können, so wäre er nicht gefallen. Die Hülfe der natürlichen Gnade aber, die Gott hinzufügte, war nur die reine, fehllose Willensfreiheit, die unverdorbene Geradheit [6]) des Willens, die Lauterkeit und Lebendigkeit aller Seelenkräfte. Das war der Natur nicht anerschaffen, sondern von Gott als besondere Gabe hinzugethan [7]), auf daß der Mensch, wenn er wollte, die Güter der Natur bewahren könne. Darum wurde der Mensch, als er sündigte, jener Gnadengüter beraubt und in der Natur seiner anerschaffenen Vermögen verwundet, nicht inwiefern sie Vermögen, sondern inwiefern sie thätig sind. Aus dem Übel des Ungehorsams aber entsprangen zwei andere Übel, die Unwissenheit über das, was der Mensch thun soll, und die Neigung zum Schädlichen, mit denen als Begleiter Irrthum und Schmerz einzogen, aus denen dann alles Elend der vernünftigen Natur hervorgeht.

1) potentia.

2) actus potentiae.

3) voluntas gratuita.

4) voluntas glorificata.

5) Kap. 6.

6) rectitudo.

7) Das donum superadditum der Scholastiker und der katholischen Dogmatik.

Wenn Goch auf ſolche Weiſe ein von der erſten Sünde aus ſich verbreitendes Verderben, eine Erbſünde, lehrt, und den Begriff der Erbſünde nicht bloß, wie die meiſten Scholaſtiker, negativ beſtimmt als Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit, ſondern zugleich poſitiv als Verwundung der natürlichen Vermögen und als Neigung zum Böſen, ſo hält er doch zugleich den Begriff der Erlöſungsfähigkeit auch im ſündhaften Zuſtande feſt, und zwar findet er den Grund dieſer Erlöſungsfähigkeit in der Freiheit. Die Freiheit, ſagt Goch [1]), iſt, wie die Kraft des menſchlichen Willens, eine dreifache: die erſte Freiheit, die zur Natur des Willens als Vermögen gehört, und die Zurechnungsfähigkeit der menſchlichen Handlungen begründet, iſt das Nichtgezwungenſeyn des Willens und findet ſich gleichmäßig bei Guten und Böſen; die zweite iſt die Freiheit von Sünde; ſie beſaß der Menſch vor dem Falle, durch die Sünde hat er ſie verloren und kann ſie jetzt nur durch die Gnade des Mittlers wieder erlangen; indeß, auch wiederhergeſtellt, wird ſie nicht dieſelbe, die ſie vor dem Falle war; denn vor dem Falle war ſie ſo, daß ſie nicht zur Sünde reitzte, nach dem Falle iſt ſie nur ſo, daß die Sünde nicht herrſcht, wiewohl die Begierde und Schwäche bleibt; das jedoch [und daran knüpft ſich eben die Erlöſung] liegt in der Natur des Willens, daß er durch die Sünde zwar verletzt, aber nicht vernichtet werden konnte, denn wenn alles Gute der Natur verloren und verdorben wäre, ſo wäre keine Herſtellung möglich; die dritte, vollkommene, dem Zuſtande der Herrlichkeit entſprechende Freiheit endlich iſt die Freiheit vom Elend, d. h. von Furcht, Schmerz und Irrthum, ſowie von der Möglichkeit des Sündigens.

So entſchieden nun Goch aus der erſten Sünde einen allgemeinen Zuſtand der Sündhaftigkeit ableitet, ſo läßt er doch wieder in jedem Einzelnen die wirkliche Sünde aus dem Zuſammenwirken derſelben Potenzen entſtehen, aus deren verkehrter Stellung gegen einander auch die erſte Sünde hervorging [2]). Wie bei den erſten Eltern drei Dinge zuſammenkamen: die verführende Schlange, das Weib, das der Verführung folgte, und der Mann,

1) Kap. 7. 8. 2) Kap. 9. 10.

der mehr dem Weibe, als der göttlichen Stimme gehorchte, ſo geſchieht es noch täglich bei jedem Menſchen, auch wenn er ſchon durch die Gnade wiederhergeſtellt iſt. Dieſe drei Dinge ſind: die Sinnlichkeit, der Schlange entſprechend, die niedere Vernunft, dem Weibe, die höhere, dem Manne; ſie finden ſich geiſtiger Weiſe in einem jeden von uns, ſo daß keiner erſt eines äußern Feindes bedarf, ſondern jeder in und von ſich ſelbſt etwas hat, wovon er angegriffen wird, wogegen zu kämpfen und das Paradies zu vertheidigen iſt. Die ſinnliche Bewegung, wenn der Reitz zur Sünde Eindruck gemacht hat, gibt es der niedern Vernunft, wie die Schlange dem Weibe, ein, daß ſie den von der Sinnlichkeit empfangenen Reitz befriedige und das Angenehme deſſelben durch Erfahrung ſchmecke. Wenn dieß geſchieht, ſo redet die Schlange das Weib an, und bleibt es dann beim ſinnlichen Reitze ſtehen, ſo iſt dieß eine ſehr leichte und verzeihliche Sünde. Wenn ferner die niedere Vernunft, die ſich in der Handhabung der irdiſchen Dinge bethätigt, den Reitz aufnimmt, ſo jedoch, daß ſie nur in Gedanken ſich daran ergötzt ohne den Entſchluß des Vollbringens, ſo hat allein das Weib von der verbotenen Frucht genoſſen, nicht der Mann, durch deſſen Autorität der Wille noch von der That zurückgehalten wird, und in dieſem Falle kann es nach Umſtänden eine verzeihliche oder eine Todſünde ſeyn. Wenn aber endlich die höhere Vernunft dem von der niederen empfangenen Sündenreitze dergeſtalt beiſtimmt, daß ſie ſich zur wirklichen That entſchließt, dann hat das Weib dem Manne die verbotene Speiſe zu genießen gegeben, mag nun die That vollbracht werden oder nicht. Von der Beiſtimmung der Vernunft jedoch iſt in dieſen Fällen nicht die Rede [1]), inſofern ſie die erkennende Kraft [2]) der Seele, ſondern inſofern ſie nicht ein vom Willen geſchiedenes Vermögen der Seele iſt, vielmehr mit demſelben eine Natur der Seele conſtituirt. Denn die Seele, aus Gedächtniß, Vernunft und Wille beſtehend, iſt ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit [3]), und wie die Werke der

1) Kap. 11.

2) virtus apprehensiva.

3) Kap. 13—18. Hier folgt eine weitere Ausführung des Satzes, daß

ungeſchaffenen Trinität ungetheilt ſind, ſo ſind es auch die Werke der geſchaffenen, ſo daß von der Seele kein Act vollzogen werden kann, in welchem nicht jene drei zuſammenwirkten, das vergegenwärtigende Gedächtniß, die ordnende Vernunft und der wählende, entſcheidende Wille.

Aus allem Bisherigen geht dieß hervor [1]): da von Gott nur Gutes kommt, ſo kann die Urſache alles Böſen nur liegen in dem geſchaffenen Willen, ſey es der eines Engels oder eines Menſchen, welcher abfällt von der Gleichförmigkeit mit dem ungeſchaffenen göttlichen Willen; denn dem Willensacte des ſündigenden Geſchöpfes ging nichts voran, aus dem das Böſe entſprungen wäre, ſondern nur der gute Wille, den Gott in ihm ſchuf und ſo ausſtattete, daß das Geſchöpf, wenn es wollte, im Guten beharren konnte. Alſo hat das Schlimme der Sünde aus dem Guten, welches ohne innere zum Böſen treibende Urſache freiwillig abfiel, ſeinen Urſprung genommen. Darum wurden Engel und Menſch mit Recht von Gott geſtraft, aber der Engel mehr als der Menſch, weil jener gar nichts hatte, wodurch er zum Böſen beſtimmt worden wäre, dieſer aber, wenn auch nicht von innen, doch von außen durch Verſuchung gereizt wurde. Wie nun die Natur des Menſchen eine doppelte iſt [2]), die leibliche und gei-

der Menſch ein, obwohl nur analoges und nicht vollkommen entſprechendes, Bild, nicht allein Gottes im Allgemeinen, ſondern des dreieinigen Gottes und zwar nicht des Vaters, Sohnes oder Geiſtes im Einzelnen, ſondern der geſammten Trinität ſey. Dieſer auf auguſtiniſchen Grundlagen auch von den Scholaſtikern ausgeführte Satz kann uns hier als den Kreis des Reformatoriſchen nicht berührend, von ſpeculativer Seite weniger intereſſiren, aber die practiſche Folgerung iſt wichtig, die daraus gezogen wird. Es war nämlich vorzugsweiſe dieſe Auffaſſung des menſchlichen Weſens als creatürlichen Abbildes der Trinität, wodurch die Pſychologie Gochs, Johann Weſſels und anderer mittelalterlicher Theologen davor bewahrt wurde, die menſchlichen Kräfte und Thätigkeiten in ſolcher atomiſtiſchen Zerſplitterung zu denken, wie wir es häufig in der modernen Pſychologie und Anthropologie finden, und wodurch von vorne herein die Anerkennung der inneren, untrennbaren Einheit des menſchlichen Weſens feſtgeſtellt ward.

1) Kap. 19.

2) Kap. 20.

ſtige, ſo gibt es auch ein doppeltes Übel, und zwar hat, da die leibliche Natur Kraft und Leben von der geiſtigen empfängt, das Übel der leiblichen Natur ſeinen Urſprung genommen von dem der geiſtigen. Durch den Abfall des Menſchen von der Einheit mit dem göttlichen Willen wurde auch die Harmonie in den Kräften der leiblichen Natur aufgelöſt, und es trat eine Schwäche [1]), die Begierde oder das Geſetz des Fleiſches, ein. So iſt die Erbſünde, der Zunder der Sünde, mit welchem alle in Begierde Erzeugte geboren werden, aus der wirklichen Sünde Adams hervorgegangen; aber bei den Nachkommen findet ein umgekehrtes Verhältniß ſtatt, als bei dem Stammvater: in dieſem entſtand ſie durch die wirkliche Sünde, bei jenen verbreitet ſie ſich durch die ſinnliche Begierde von Eltern auf Kinder [und iſt die Grundlage der wirklichen Sünde]; bei dieſem ging ſie vom Geiſt auf das Sinnliche, bei jenen geht ſie vom Sinnlichen auf den Geiſt über, denn die Seele wird nicht fortgepflanzt, ſondern dem ſchon organiſirten Leibe eingepflanzt [2]), ſie hat alſo die Urſache der Sünde nicht in ſich, ſondern wird davon befleckt vermittelſt des Fleiſches, durch welches die Sünde fortgeleitet wird.

Wenn nun das Reſultat des Bisherigen kein anderes, als dieſes iſt: alles Böſe kommt urſprünglich aus der Creatur, aus dem geſchaffenen Willen — ſo iſt dann hiervon die nothwendige Kehrſeite der andere Satz: ſchon urſprünglich, beſonders aber, wenn die Creatur erſt ſündhaft geworden, kommt ihr alles Gute nur von Gott, aus der göttlichen Gnade; aber da der Menſch ſelbſt im Zuſtande der Sünde den Willen behält, als Freiheit vom Zwang, und da auch das Gute der Gnade nicht ein aufgenöthigtes, mechaniſch mitgetheiltes ſeyn kann, ſo iſt die Wiederherſtellung des Sünders immer vermittelt durch die Freiheit. Dieß iſt es hauptſächlich, was Goch im weiteren Verfolge ſeines Wer-

1) languor.

2) Goch iſt, was wir hieraus erſehen, nicht, wie man es von ſeinem auguſtiniſchen Standpuncte erwarten könnte, Traducianer, ſondern ganz entſchieden Creatianer.

kes [1]) ausführt, wo er von der erlöſenden und heiligenden Gnade und deren Wirkungen handelt.

Den Begriff der Gnade beſtimmt Goch im Allgemeinen ſo [2]): ſie iſt diejenige Gabe Gottes, welche dem Menſchen im Laufe ſeiner Entwickelung [3]) verliehen wird, um ſeinen Willen von den Banden der Begierde zu löſen und ihn zur Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die verſchiedenen Realdefinitionen der Gnade aber, daß dieſelbe ſey der in Liebe thätige Glaube, oder die in die Herzen ausgegoſſene Liebe, oder die gute Beſchaffenheit der Seele, die das Princip des Handelns wird, oder das mit der Freiheit zur Rechtfertigung Zuſammenwirkende — führt Goch auf das zurück, was ſich ihm als Reſultat der bibliſchen, namentlich pauliniſchen, ſo wie der auguſtiniſchen Lehre zu ergeben ſcheint, nämlich: die Gnade iſt diejenige Liebe, welche durch den heiligen Geiſt den Herzen der Gläubigen eingeflößt wird; denn wie die Liebe darin beſteht, daß Gott ſich und uns liebt und bewirkt, daß wir ihn und den Nächſten lieben, ſo beſteht die Gnade in derſelben Liebe, welche darum Gnade genannt wird, damit wir erkennen, ſie ſey von uns auf keine Weiſe verdient, ſondern uns als freie Gabe von Gott gegeben. Die Gnade iſt alſo nicht etwas Geſchaffenes in der Seele, wie auch die Liebe nicht, ſondern ſie iſt Gott ſelbſt, der heilige Geiſt, der den Menſchen würdigt, deſſen Willen zu bewegen, daß er das Gute will und von der Begierde frei wird. Die erſte Gnade iſt die wirkende, durch welche Gott ſich uns gnädig erweiſt und ihm angenehm macht; die zweite iſt die mitwirkende, durch welche er den Willen unterſtützt, daß derſelbe das Gute erfolgreich wolle und vollbringe; ſo wirkt Gott alles in allem, indem er zuerſt den guten Willen und dann das Handeln deſſelben wirkt. Wenn es nun bald heißt [4]), daß wir durch die Gnade, bald, daß wir durch den Glauben gerecht werden, ſo iſt damit angedeutet, daß man nicht

1) Buch II. Kap. 23 — 42.

2) Kap. 23.

3) in via.

4) Kap. 25.

meinen soll, der Glaube an sich, der unlebendige Glaube [1]) sey rechtfertigend, sondern nur der in Liebe wirksame Glaube [2]). Denn die Gnade ist der Glaube, der in der Liebe Gestalt gewonnen hat. Es ist also klar, daß die Gnade Liebe ist, da auch der Glaube nichts ist und nicht rechtfertiget ohne die Liebe.

Durch die Einwirkung der Gnade [3]) entsteht der begnadigte Wille [4]), welcher ist die übernatürliche Bewegung des Gemüthes, frei von Zwang und Sünde das übernatürlich Gute zu wollen und zu wirken, die Freiheit des übernatürlich Guten, sofern sie von Gott geschenkt ist. Denn wie Gott dem menschlichen Willen bei der ersten Schöpfung die natürliche Kraft und Freiheit eingepflanzt hat, so theilt er dem Willen des Sünders bei der Rechtfertigung übernatürliche Freiheit und Kraft mit, vermöge deren sich derselbe nun, entbunden von den Fesseln der Begierde, frei entschließt zur Liebe und Übung der Gerechtigkeit. Diese Freiheit der wiederhergestellten Natur ist zwar nicht, wie die erste im Stande der Reinheit, eine gänzliche Freiheit von der Sünde und dem Sündenreitze, sondern die Sünde ist noch im Fleische, nur ihre Herrschaft ist gebrochen und sie schadet dem in Christo Gestorbenen nicht, wie sie dem in Adam Geborenen schadete, ehe er in Christo wiedergeboren war; aber wenn von dieser Seite die ursprüngliche Freiheit eine reinere war, so ist dagegen die wiederhergestellte eine höhere; denn die Natur des Willens wird nicht bloß von den Fesseln der Begierde, in die sie durch die Sünde Adams verstrickt war, entbunden, sondern auch zur Freiheit der göttlichen Liebe, welche eine höhere Freiheit als die natürliche ist, erhoben; auch liebte der Mensch vermöge jener ersten Freiheit wesentlich nur sich selbst und das seiner Natur Entsprechende und Förderliche, vermöge dieser zweiten liebt er Gott mehr als sich selbst und ergibt sich in Liebe ganz dem göttlichen Willen. Gleicherweise [5]) bestand

1) fides informis.
2) fides formata.
3) Kap. 26.
4) voluntas gratuita.
5) Kap. 28.

die Kraft des natürlichen Willens in der Freiheit von Nöthigung und in der Möglichkeit, nicht zu ſündigen, die Kraft des begnadigten in der Fähigkeit, wenn auch nicht alle Sünde zu vermeiden, ſo doch ſich zum Himmliſchen und Ewigen zu erheben.

Alſo in Summa [1]: es gibt zwei Principien des menſchlichen Handelns in dieſem Leben, Natur und Gnade. Die Natur iſt das Princip der Handlungen, die aus der anerſchaffenen Kraft des Menſchen hervorgehen, aber an ſich nicht zureichen, das ewige Leben zu erwerben. Die Gnade iſt das Princip der Handlungen, die vermöge göttlich mitgetheilter übernatürlicher Kraft geſchehen und wodurch der Menſch ewiges Leben erwirbt. Die Natur, auch wenn ſie von der Gnade geheilt wird, geht darum nicht in Gnade über, ſondern ſie bleibt, auch über ſich ſelbſt erhoben, Natur, ſo wie der Stein, auch wenn er geworfen wird, ſeine natürlichen Qualitäten behält; die Natur empfängt Kraft aus der Höhe und wird von Gnade überkleidet, aber nicht in dieſelbe verwandelt. Aber da der begnadigte Wille eine Gabe Gottes iſt, ſo geht die ganze Rechtfertigung und Verherrlichung des Menſchen von der freien Gnade Gottes aus, ohne Mitwirkung des natürlichen Willensvermögens, außer daß der Wille der göttlichen Einwirkung zuſtimmt.

Auf dieſe Verhandlung über die Principien und Agentien des menſchlichen Handelns läßt Goch eine Betrachtung über das Materielle deſſelben, den Gegenſatz von Gut und Böſe und die Möglichkeit eines dazwiſchen liegenden Indifferenten folgen [2]. Manche Lehrer hatten behauptet [3]: alle Acte des Willens, ſowohl ſchlimme als gute hätten, ſo weit ſie ſind, ihren Grund in Gott, und ſeyen darum auch, ſo weit ſie ſind, gut; man müſſe dabei nur unterſcheiden zwiſchen dem Willensacte ſelbſt und dem Sündhaften daran; auch der ſchlimme Willensact ſey gut, als ſeyender, und ſchlimm nur wegen des ihm anhaftenden Fehlers. Andere hatten gelehrt: die Thätigkeit des ſchlimmen Willens ſey, wie er ſelbſt,

1) Kap. 31.
2) Kap. 32 — 42.
3) Kap. 32.

immer Sünde, weil ohne Gott geſchehen; das ohne Gott Geſchehene ſey nichts d. h. Sünde, nichts aber könne die Sünde genannt werden, nicht daß ſie nicht eine böſe Handlung wäre, die ja etwas iſt, ſondern weil ſie den Menſchen ſcheidet vom wahren Seyn und zum Böſen, alſo zum Nichtſeyn, führt. Wieder andere hatten den Satz aufgeſtellt: alle Acte des Willens ſeyen indifferent und an ſich weder gut noch böſe, ſie würden das eine oder andere nur vermöge ihrer Urſache, ihrer Abſicht und ihres Zieles. Alle dieſe Behauptungen verwerfend, glaubt Goch, auf die Schrift zurückgehend, der Sache folgende Faſſung geben zu müſſen [1]): Es gibt Willensacte, die ſo gut ſind, daß ſie nie ſchlimm ſeyn können, wie die Handlungen der Liebe, denn eine Handlung der Liebe iſt ſtets gut. Es gibt andere, die immer ſchlimm ſind und nie gut ſeyn können, wie die Handlungen der Begierde, obwohl hier verſchiedene Grade anzuerkennen ſind. Es gibt ſolche, die zugleich gut und ſchlimm ſind, je nach ihrer Beziehung, wie die Handlungen, die zugleich Sünden und Strafen für die Sünde ſind, denn dieſe ſind, ſofern ſie als Sünden von Menſchen kommen, ſchlimm, ſofern als Strafe von Gott, gut. Endlich gibt es ſolche, die weder gut noch ſchlimm ſind, ſondern ihre Güte oder Verwerflichkeit empfangen von ihrer Urſache und Intention, und das ſind die indifferenten Handlungen; indifferent aber werden nicht bloß rein natürliche Functionen genannt, wie Eſſen, Trinken, Ruhen, ſondern auch ſolche, die nicht ſo gut ſind, daß ſie nicht könnten durch ſchlimme Abſicht verdorben, oder ſo ſchlimm, daß ſie nicht könnten durch gute Abſicht zum Guten gewendet werden, wie einen Hungernden ſpeiſen, einen Ungelehrten lehren u. ſ. f. Dabei iſt aber immer die Rede von vollkommener Güte, die etwas Verdienſtliches hat, nicht von natürlicher, die nur Äußerung der Natur ohne Beziehung auf Gott iſt. Auch ſchlechte Menſchen thun bisweilen etwas Gutes [2]), wie Arme kleiden, den Gottesdienſt beſuchen und dergleichen, aber weil es nicht in guter Intention, ohne Glauben und Liebe geſchieht, ſo iſt es doch nicht gut, denn ohne Liebe iſt alle Tugend nichtig, und nur der thut den Willen Gottes, der ihn

1) Kap. 33. 2) Kap. 37.

in innerer Übereinſtimmung übt. Es gibt aber vornehmlich drei Arten guter Werke, die ihren Werth nicht in ſich ſelbſt haben, ſondern aus der Intention und dem Zweck empfangen [1]): das ſind erſtlich die Werke des Gottesdienſtes, wie Gebet, Kirchenbeſuch, Darbringung von Gelübden; ſodann diejenigen, die der Menſch um ſeiner eigenen Entſündigung und Heiligung willen verrichtet, wie Enthaltung, Faſten, freiwillige Armuth; endlich diejenigen, die ſich auf das Beſte des Nächſten beziehen, wie Almoſengeben, Beſchützung der Unterdrückten, Speiſung der Hungrigen. Wird dieß alles wirklich auf Gott bezogen und geſchieht es aus Liebe, ſo iſt es gut; dient es dagegen einem zeitlichen oder irdiſchen Zweck, wird es aus Heuchelei und zum Schein geübt, ſo iſt es ſchlecht und verwerflich. Indeß, wenn nur die Grundbeziehung, der letzte Zweck der menſchlichen Handlung auf Gott und die Gemeinſchaft mit ihm, dem höchſten, allein beſeligenden Gute, geht, dann können die Handlungen auch noch andere untergeordnete Zwecke haben, das macht ſie nicht verwerflich und mindert ihre Güte nicht [2]), ſobald dieſe Zwecke nur wirklich jenem oberſten Zwecke untergeordnet ſind.

Wenn Goch bei dieſer Auseinanderſetzung vor allem die Abſicht hat, die herrſchende Überſchätzung der kirchlichen Handlungen, der Aſceſe und der wohlthätigen Werke auf ihr wahres Maaß zurückzuführen und ein tieferes, alle Werkheiligkeit abwehrendes, chriſtliches Urtheil darüber zu begründen, wie er denn in den Concluſionen, die er noch folgen läßt [3]), namentlich hervorhebt, daß das Eintreten und die Aufnahme in ein Kloſter je nach der Intention gut oder ſchlimm, ja ſelbſt Simonie und Häreſie ſeyn könne [4]): ſo ſchließt er nun im dritten Buche die Betrachtung über einen verwandten Gegenſtand, über das Verdienſt der menſchlichen Handlungen in gleicher polemiſcher Tendenz an. Hier

1) Kap. 39.
2) Kap. 41.
3) Kap. 42. Conclus. 1 — 9.
4) Conclus. 9.

beſonders hat er den Pelagianismus der ſcholaſtiſchen Theologie und namentlich des Thomas und ſeiner Schule im Auge, und, indem er dieſen ſcharf beſtreitet, ergibt ſich ihm zugleich die Gelegenheit, im Zuſammenhange mit dem Bisherigen über den beziehungsreichen Mittelpunct des Chriſtenthums, die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum zu handeln.

Goch geht auch hier von der Darſtellung und Bekämpfung der falſchen Lehre aus, um ihr dann die richtige, kanoniſche, deſto lichtvoller entgegenzuſetzen. Er ſagt [1]): viele Theologen — offenbar meint er die Thomiſten — behaupten, das Verdienſt ſey eine menſchliche Handlung oder Anſtrengung, welcher nach dem Rechte der Gerechtigkeit Lohn gebührt; ſie unterſcheiden dabei wieder zwiſchen dem Verdienſte der Würdigkeit, der Angemeſſenheit und der Mitwürdigkeit [2]), und ſchreiben das erſte einer ausgezeichneten Handlung der Tugend zu, die mit großem Eifer der Liebe vollbracht wird, das zweite einer Tugendhandlung, die freiwillig, aber mit minderem Eifer der Liebe vollbracht wird, das dritte einer Handlung der Freiheit, die durch Liebe hervorgerufen iſt und das ewige Leben verdient, in wiefern die göttliche Gerechtigkeit zwiſchen Verdienſt und Lohn ein gleichmäßiges Verhältniß herſtellt [3]). Dieſe Lehre enthält vieles Widerſprechende gegen die kanoniſche Wahrheit. Der erſte Irrthum derſelben erinnert an die pelagianiſche Häreſis. Denn nachdem alle übrigen Häreſien wegen ihrer Verkehrtheit ausgerottet worden, hat ſich doch die pelagianiſche, weil ſie ſich beſonders auf das Practiſche bezieht und die Unterſcheidung zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem hier am ſchwierigſten iſt, bei verſchiedenen Lehrern erhalten und wie ein Krebs um ſich gegriffen. Wenn nun dieſe Häreſie das Verdienſt der ewigen Seligkeit ganz aus dem natürlichen Vermögen des Willens ableitet und der Gnade nichts übrig läßt, ſo behaupten zwar die modernen Lehrer [ſemipelagianiſch], die Gnade Gottes ſey zum

1) Buch III. Kap. 1.

2) meritum digni, congrui, condigni.

3) Die thomiſtiſche Lehre vom Verdienſte findet ſich vorzugsweiſe entwickelt in des heiligen Thomas Summa, Prima Secundae, Quaest. CXIV.

Verdienſt auch nothwendig; aber ſie irren darin, daß ſie das Verdienſt nicht der göttlichen Gnade allein zuſchreiben, ſondern behaupten, der menſchliche Wille und die göttliche Gnade bewirkten zuſammen das Verdienſt. Dieſe Lehre, zu deren Abwehr der Apoſtel Paulus faſt alle ſeine Briefe, namentlich den Römerbrief, ſchrieb und von der nur zu verwundern iſt, daß ihr Männer von ſolcher Frömmigkeit und Auszeichnung beitreten konnten, wie der heilige Thomas, beruht weſentlich auf vier Irrthümern. Der erſte Irrthum dieſer Meinung iſt, daß ſie ſagt [1]): der natürliche Wille des Menſchen wirke mit der Gnade Gottes zur Rechtfertigung des Menſchen. Dagegen erhebt ſich unwiderſprechlich die Autorität des Apoſtel Paulus, welcher lehrt, daß wir umſonſt gerechtfertigt werden durch die göttliche Gnade: welche Gott vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen und, welche er berufen hat, die rechtfertigt und verherrlicht er auch. Er rechtfertigt ſie allerdings mit Zuſtimmung ihres Willens, damit niemand glaube, der Menſch könne wider ſeinen Willen gerechtfertigt werden; aber die Gnade kommt dem Menſchen zuvor, damit er wolle, und folgt, damit er nicht vergeblich wolle. Der zweite Irrthum, der aus dem erſten folgt, iſt [2]): das Verdienſt ſey eine Handlung, welcher aus Recht der Gerechtigkeit Lohn gebühre: dieſer Irrthum, gegen den ebenfalls der Apoſtel Paulus auftritt, ſetzt voraus, daß der eigene Act des Willens, der an ſich betrachtet ein Act der Natur iſt, Gott zum Schuldner des Menſchen machen könne; allein ein bloßer Act der Natur kann nie die ewige Seligkeit verdienen, die etwas Übernatürliches iſt, ſondern dieß vermag allein die Gnade des heiligen Geiſtes; es gibt nichts Gutes ohne das höchſte Gut; wo die Anerkennung der ewigen Wahrheit fehlt, da iſt die Tugend falſch, auch bei den beſten Sitten. Der dritte Irrthum iſt [3]), daß das Verdienſt einen gewiſſen Zuwachs erhalte aus der Beſchaffenheit des guten Werkes, weßhalb der heilige Thomas ſagt: es ſey verdienſtlicher, ein gutes Werk mit Gelübde als ohne Gelübde zu verrichten, und eine Art des guten Werkes ſey beſſer, daher auch verdienſtlicher, als die andere. Dieß iſt geradezu falſch, weil ein

1) Kap. 2. 2) Kap. 3. 3) Kap. 4.

guter Act keine verdienſtliche Güte aus ſich ſelbſt hat, ſondern dieſelbe nur empfängt von dem begnadigten Willen und der Intention. Ein Gelübde kann andere Handlungen auch nicht verdienſtlicher machen, weil es für ſich ſelbſt nicht verdienſtlich iſt, es ſey denn, daß es aus begnadigtem Willen komme und auf Gott als höchſtes Ziel hinſtrebe, dann kommt aber das Verdienſt nicht aus dem Gelübde, ſondern aus dem begnadigten Willen. Daß aber nicht eine Art des guten Werkes edler ſey als die andere, vielmehr alle wahren Tugenden unter ſich gleich, ergibt ſich aus der Einheit der bewirkenden Urſache, welche iſt die göttliche Gnadenfülle, die nicht eine Tugend ohne die andere gibt; aus der Einheit des geſtaltenden Princips [1]), der Liebe, die entweder alle Tugenden bildet oder keine; aus der inneren Harmonie der Tugenden ſelbſt, und aus der Einheit der Wirkung, die beſonders anſchaulich iſt an den theologiſchen Tugenden, denn ſo viel einer glaubt, hofft er auch, und ſo viel er hofft, liebt er auch und umgekehrt. Der vierte Irrthum endlich iſt [2]), daß eine mit Liebe geübte Handlung [3]) eine ſolche ſey, die in Proportion ſtehe zur ewigen Seligkeit nach dem Rechte der Gerechtigkeit. Dieß widerlegt die Schrift an vielen Orten, namentlich der Apoſtel Paulus Röm. 4. und die Parabel Chriſti Luc. 17. Der Menſch kann ſich durch ſeine Handlungen, wie ſie auch vollzogen ſeyn mögen, kein Verdienſt erwerben, denn er iſt ſchon ohnedieß alles, was er thun kann, Gott ſchuldig. — Daher ſtützt ſich die Kirche, die auf den Glauben an Chriſtum gegründet iſt, auf die Verdienſte Chriſti und glaubt und hofft von dieſen allein Seligkeit. Denn Er hat uns Befreiung, Rechtfertigung und Verherrlichung erworben, damit in allem Gott geprieſen werde. Das iſt der wahre Glaube, durch den wir Chriſto einverleibt werden, daß wir glauben, unſer ganzes Heil beruhe auf ſeinen Verdienſten.

Dieß leitet nun Goch zur poſitiven Entwickelung hinüber, in welcher er, den vier Irrthümern vier Wahrheiten entgegenſetzend,

1) formae informantis.

2) Kap. 6.

3) actus charitate informatus.

alles auf das Verdienſt des Erlöſers zurückführt und die erlöſende Thätigkeit Chriſti genauer beſchreibt [1]). Goch geht von einer, nach ſeiner Überzeugung richtigeren, Beſtimmung des Begriffs Verdienſt aus [2]), daß nämlich daſſelbe ſey eine Handlung des begnadigten Willens in guter Intention auf Gott gerichtet und von Gott angenommen, welcher aus der Fülle göttlicher Liebe und Erbarmung der Lohn ewiger Seligkeit gegeben wird. Zum Weſen einer ſolchen verdienſtlichen Handlung aber fordert er viererlei: erſtlich, daß ſie ſey ein Act des begnadigten Willens zum Unterſchied vom natürlichen Willen; zweitens, daß dieſer Act in rechter Intention auf Gott gerichtet ſey; drittens, daß er von Gott als verdienſtlich angenommen werde; viertens, daß es ein Act der Tugend ſey, der zur ewigen Seligkeit fähig macht. Dieß alles findet Goch auf eine reine, vollſtändige, urſprüngliche Weiſe nur bei Chriſto, und ſo läßt er alles Verdienſt und alle Seligkeit durch ihn, den Erlöſer, vermittelt ſeyn. Die weitere Ausführung aber gibt er in vier Sätzen oder Wahrheiten folgendergeſtalt:

Erſte Wahrheit [3]): Verdienſt kann niemand erwerben, außer wer durchaus frei und in anderer Beziehung nicht verpflichtet und gebunden [4]) iſt; das iſt aber keiner unter allen Menſchen, außer demjenigen, der ſo Menſch iſt, daß er zugleich von Natur Gott iſt. Dieſer, unter allen Sterblichen der allein Freie, hat ſich für uns zum Opfer gebracht und durch ihn hat Gott, der in ihm war, die Welt mit ſich verſöhnt. So macht uns zu Erben des Himmelreiches nicht das Verdienſt unſerer Werke, ſondern die geiſtliche Geburt aus Gott, die Chriſtus uns mit ſeinem Tode verdient hat; die Gnade Chriſti, aus deren Fülle wir alle ſchöpfen, iſt allein die Urſache unſerer Verdienſte. Die Art unſerer Erlöſung aber [5]) ſchildert der Apoſtel im 5ten Kapitel des Römerbriefes: wie durch den Ungehorſam Eines Menſchen viele Sünder, ſo ſind durch den Gehorſam Eines viele gerecht geworden. Die Sünde Adams verbreitete ſich auf die Nachkommen durch Fortpflanzung

1) Kap. 7 — 13. 2) Kap. 7. 3) Kap. 8. 4) obligatus.
5) Kap. 9.

und Nachahmung. Ähnlich auch das Verdienſt Chriſti. Der Fortpflanzung des ſinnlichen Reitzes durch die leibliche Geburt entſpricht die Fortpflanzung des heiligen Willens Chriſti durch die geiſtliche Geburt aus Gott, und der Nachahmung der erſten Sünde bei allen Nachkommen Adams entſpricht die Nachahmung der unendlichen Liebe Chriſti bei den Erwählten. Die durch Chriſtum geſtiftete Verſöhnung iſt nicht ſo aufzufaſſen, als ob zwiſchen Gott und den Menſchen eine Feindſchaft beſtanden hätte, wie zwiſchen feindlichen Menſchen, bei deren Verſöhnung nothwendig iſt, daß die Freundſchaft eines jeden gegen den andern wieder hergeſtellt werde. Sondern es iſt ein Gegenſatz, wie zwiſchen Gerechtigkeit und Sünde. Hier iſt nur Haß auf Seiten der Sünde. Sobald aber die Sünde aufgehoben iſt, hört auch die Feindſchaft auf. Chriſtus hat uns alſo Gott verſöhnt, nicht wie der Feind dem Feinde, ſondern ſo, daß, indem durch den Tod Chriſti unſre Sünde getilgt wird, durch die wir Feindſchaft gegen Gott bewieſen, wir nun anfangen ihn zu lieben, ihn, der ſeine Liebe nie von uns abzog, ſondern uns liebte von Erſchaffung der Welt und auch zu der Zeit, da wir ſeine Feinde waren. In dieſem Sinne bewährt uns Gott ſeine Liebe durch den Tod ſeines Sohnes, auf daß wir, ein ſolches Unterpfand der göttlichen Liebe beſitzend, unſerer Seits auch entzündet würden zur Liebe gegen Gott; auf dieſe Art geht das Verdienſt Chriſti auf uns über durch Aneignung und Nachahmung ſeiner Liebe, wir werden von Sünde und Teufel frei und zu Söhnen Gottes angenommen.

Zweite Wahrheit[1]: Keiner kann bei Gott aus Recht der Gerechtigkeit Verdienſt erwerben, als wer ſolche Liebe hat, daß er alle Gerechtigkeit erfüllt [ein Sündlos-Heiliger]. Ein ſolcher aber iſt unter den Menſchen nicht, noch war und wird einer ſeyn, außer jenem Einen, der ſo Menſch war, daß er zugleich von Natur Gott iſt; außer ihm kann alſo keiner Verdienſt erwerben durch Recht der Gerechtigkeit. Zur Erfüllung aller Gerechtigkeit gehört erſtlich, daß der Menſch von keiner Begierde oder Luſt d. h. von keinem ſündlichen Reitze bewegt werde; zweitens, daß

1) Kap. 10.

er alle Liebe übe, d. h. Gott über alles und ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt liebe. Hierzu wird eine entſprechende Kraft des Willens erfordert, und dieß ſetzt wieder voraus, daß uns nichts von dem, was zur Gerechtigkeit gehört, unbekannt iſt und daß uns das ſo Erkannte mit einer Luſt erfüllt, welche alles Entgegenſtehende überwindet. So verlangt alſo die Erfüllung aller Gerechtigkeit weſentlich zweierlei: 1) eine vollkommene Erkenntniß Gottes, durch welche erleuchtet der Menſch alles das weiß, was zur vollen Gerechtigkeit gehört, denn häufig, auch wenn wir den Willen Gottes üben wollen, thun wir doch aus Unkenntniß das ihm Mißfällige, und wenn, je größer die Erkenntniß, um ſo größer auch die Liebe iſt, ſo wird umgekehrt, was an der Erkenntniß mangelt, auch an der Liebe mangeln, und, was an der Liebe, auch an der Übung der Gerechtigkeit; denn es kann etwas gekannt und geglaubt werden und doch nicht geliebt, aber geliebt wird nichts, was nicht gekannt und geglaubt wird [1]); 2) eine vollkommene Liebe der Gerechtigkeit, vermöge deren das vollſtändig erkannte Gute ſo das Gemüth ergötzt, daß dieſe Luſt alle Hemmungen beſiegt. Hieraus ergibt ſich, daß keiner alle Gerechtigkeit erfüllen kann, als ein ſolcher, der zugleich auf Erden wandlet und eine vollkommene Anſchauung Gottes hat [2]), wie Chriſtus. Denn, wiewohl es Gott nach ſeiner abſoluten Macht nicht unmöglich iſt, einem reinen Menſchen alle zur Erfüllung voller Gerechtigkeit erforderliche Kraft zu geben, ſo ſagt doch die Schrift von keinem, daß es bei ihm geſchehen ſey oder geſchehen werde, außer von Chriſto; denn vieles könnte geſchehen, was doch nie geſchehen iſt oder geſchehen wird. Auch die apoſtoliſche Vollkommenheit gibt ſich nicht für rein von der Sünde. Und wenn die apoſtoliſche Vollkommenheit ſo beſchaffen iſt, was iſt dann von aller übrigen zu denken! Geſtehen doch auch die erleuchtetſten Väter und Fürſten der Kirche, daß jeder, der da ſage, es ſey keine Sünde in ihm, ſich ſelbſt täuſche, daß es keinen gebe, der nicht ſündige und der Vergebung bedürfe.

1) Kap. 11.

2) nisi fuerit simul viator et comprehensor.

Dritte Wahrheit[1]): Keiner kann Verdienſt erwerben durch Recht der Gerechtigkeit, dem es nicht vom Vater gegeben iſt; es iſt aber nach der Schrift keinem gegeben außer Chriſto. Der erſte Theil iſt richtig: weil das Verdienſt nicht beruht auf menſchlichem Wirken, ſondern auf göttlicher Annahme, Gott aber nichts angenehm iſt, außer das von ihm Gewollte, denn der göttliche Wille iſt Regel und Maaß alles Guten; der zweite Theil: weil, wenn Einer geweſen wäre, dem Gott ſolches gegeben hätte, es Johannes der Täufer geweſen wäre, nach dem Zeugniſſe der Schrift der Größte unter den vom Weibe Geborenen; aber auch ihm ward es nicht gegeben, was daraus hervorgeht, daß ihm nicht verliehen war, im vollen Lichte der Herrlichkeit zu wandeln, ſondern nur im Glauben.

Vierte Wahrheit[2]): Keiner wird den Lohn ewiger Seligkeit empfangen, der nicht verdienſtliche Tugendwerke gethan, wenn er Vermögen und Gelegenheit hatte. Dennoch aber kann keiner, welche Vollkommenheit er auch beſitzen mag, durch ſeine Werke ewige Seligkeit verdienen, ſondern allen Tugendwerken wird dieſelbe nur zu Theil aus der Fülle göttlicher Gnade. Der Beweis dafür liegt ſowohl in vielen Stellen der Schrift, als in folgendem: dazu, daß jemand ewige Seligkeit verdiene, gehört, daß zwiſchen ſeinen verdienſtlichen Werken und dem Lohne ein vollkommen gleiches Verhältniß ſtatt finde; dieß findet aber zwiſchen menſchlichen Werken und ewiger Seligkeit nicht ſtatt, theils weil die irdiſche Liebe der himmliſchen nicht gleich iſt, theils weil es unter den Menſchen auf Erden keinen Gerechten gibt, der Gutes thäte und nicht ſündigte. Darum iſt nothwendig, daß alle außer Chriſto auf dem Wege der Gnade Heil und Seligkeit erlangen.

An die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum ſchloß ſich ganz natürlich die Entwickelung deſſen an, was der Erlöſte in Beziehung auf Gott, die Menſchen und ſich ſelbſt zu thun habe, alſo die Darſtellung des Evangeliums als ſittlichen Geſetzes. Hiervon handelt Goch in dem nur theilweiſe vorhandenen vierten Buche ſeines Werkes. Dieſes Buch bezieht ſich zwar ſeiner

1) Kap. 12. 2) Kap. 13.

Überſchrift zufolge vornehmlich auf das Gelübde und deſſen Wirkungen und Bedingungen, allein der Hauptinhalt des uns noch Vorliegenden iſt eine Expoſition über das Weſen des evangeliſchen Geſetzes und da wir Gelegenheit haben werden, Gochs Anſichten vom Gelübde an einer andern Stelle kennen zu lernen, ſo heben wir hier nur jenes Allgemeine hervor. Goch geht davon aus, daß das Gelübde im neuen Teſtament und bei der Stiftung der Kirche nicht vorkomme [1]), er zeigt aber auch, daß es nicht vorkommen könne vermöge der Natur des evangeliſchen Geſetzes.[2]). Dieſes Geſetz nämlich iſt ein Geſetz der Freiheit und hiermit zugleich der Liebe; dadurch wird jede Art von Nöthigung, wie ſie das Gelübde mit ſich bringt, ausgeſchloſſen, denn ſonſt wäre Widerſprechendes in Einem Geſetze vereinigt. Es iſt ferner ein Geſetz des Herzens d. h. der inneren Willensbeſtimmung [3]) und dadurch unterſcheidet es ſich beſonders vom moſaiſchen, welches ein Geſetz der Werke d. h. der Willensnöthigung [4]) war; denn der neue Bund, nicht, wie der alte, bloß dem Hauſe Iſraels, ſondern allen gegeben, die im Glauben Abrahams Söhne ſind, und beſtimmt, den alten, nachdem ſeine Zeit abgelaufen, zu ergänzen, iſt nicht äußerlich auf ſteinerne Tafeln, ſondern innerlich auf Tafeln des Herzens geſchrieben, nicht um zu ſchrecken und das Fleiſch zu zügeln, ſondern um den Geiſt zu erleuchten und die Creatur durch das freie Band der Liebe mit ihrem Schöpfer zu einigen, der ſelbſt als die Liebe erkannt wird; und wenn auch das neue Geſetz ſchriftlich aufgezeichnet iſt in den Werken der Evangeliſten und Apoſtel, ſo erhält doch auch dieſes Geſchriebene, welches für ſich genommen tödtender Buchſtabe iſt, ſeine wahre Bedeutung nur durch die Beziehung auf die durch den Geiſt Gottes in unſer Herz ausgegoſſene Liebe d. h. auf dasjenige Geſetz, welches weder geſchrieben noch überhaupt ſchreibbar iſt [5]). Es iſt endlich der weſentliche Zweck des evangeliſchen Geſetzes [6]), den Menſchen frei

1) Buch IV. Kap. 1. 2) Kap. 3.
3) deliberativae voluntatis.
4) voluntatis servitiae.
5) Kap. 5. 6) Kap. 6.

zu machen von aller Dienstbarkeit und Nöthigung und ihn zur vollesten Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, und darum fordert es von dem Menschen nichts, als daß er mit wahrer und heiliger Liebe Gott und seinen Nächsten liebe, denn dieses Eine, alles andre in sich Fassende, ist es auch, was den Menschen von jedem Zwange löset und zur Herrlichkeit der Kinder Gottes führt.

Dieß sind die positiven Lehren Gochs. Gewiß, wer die Reformation nicht bloß nach gangbaren Phrasen von Vertreibung der Finsterniß und Herstellung des Lichtes, sondern nach ihrer wirklichen Gestalt und ihrem geschichtlichen Inhalte kennt, den brauchen wir auf das Reformatorische in diesen Lehren kaum aufmerksam zu machen. Tritt auch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in dem Maaße als alles beherrschender Mittelpunct hervor, wie bei den Reformatoren, so fehlt doch sonst nichts von dem, was die reformatorische Richtung eigenthümlich characterisirt. Da ist die nämliche Bekämpfung des scholastischen Philosophismus und aller menschlichen Autorität vom Grunde eines lebensvolleren, aus gesunderer Exegese gebornen Schriftglaubens aus, die nämliche Hervorhebung der practischen Heilslehren im Gegensatz gegen die überwiegend theoretischen und speculativen Interessen der herrschenden Theologie, die nämliche Innerlichkeit in der ganzen Behandlung des Christenthums gegenüber dem gesetzlichen Standpuncte der mittelalterlichen Kirche und hiermit zusammenhängend die nämliche Würdigung des Sittlichen nicht nach der äußeren That, sondern nach dem Princip und der Gesinnung und die nämliche Polemik gegen Überschätzung der kirchlichen Werke und der äußerlichen Tugendübungen, wie wir dieß bei den größten Theologen des 16ten Jahrhunderts finden. Auch fehlt nicht im Einzelnen der Lehrentwickelung jenes tiefe Bewußtseyn der menschlichen Sündhaftigkeit, jene strenge Ausscheidung alles menschlichen Verdienstes, jene fromme Anerkennung und Verherrlichung der durch Christum vermittelten göttlichen Gnade als der einzigen Quelle alles wahrhaft Guten, Heilbringenden und Beseligenden, jene entschiedene Überzeugung, daß die Natur nicht durch

die Natur geheilt werde, ſondern daß ein Übernatürliches eintreten müſſe, um ſie von der Unnatur der Sünde zu löſen und gründlich gut zu machen — lauter Dinge, welche beſonders den Standpunct Luthers bezeichnen; ſo wie jene tiefeindringende und bedeutſame Unterſcheidung zwiſchen Geſetz und Evangelium, zwiſchen dem Dienſte der Werke, den jenes fordert, und dem Geiſte der Liebe und der Freiheit, den dieſes bringt, welche einen der Angelpuncte in den dogmatiſchen Entwickelungen Melanchthons bildet. Kurz die poſitiven Grundlagen des Reformatoriſchen ſind da; und wo dieſe vorhanden ſind, können wir nicht anders erwarten, als daß auch die Oppoſition, zu der wir nun übergehen, eine vielfach verwandte ſeyn werde.

Dritter Theil.

Goch in der Oppoſition gegen die falſchen Geiſtesrichtungen ſeiner Zeit. Der Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangeliſchen Geſetzes.

Bei der Polemik Gochs iſt vor allem das Merkwürdigſte dieſes, daß er nicht ſowohl, wie die Früheren und wie ſelbſt noch manche Gleichzeitige und ſpäter Lebende, Einzelnes und Äußerliches, ſondern, wie dieß ſeiner tieferen Natur entſprach, das Ganze und Innerlichſte des kirchlichen Lebens ins Auge faßt. Wikliffe hatte das Bettelmönchthum, die Überſchreitungen der Hierarchie, die Entſtellungen in der Lehre von den Sacramenten beſtritten; Huß hatte der verderbten Hierarchie und Geiſtlichkeit in der Idee der wahren Kirche, des wahren Bisthums und Prieſterthums einen beſchämenden Spiegel vorgehalten; Johann von Weſel erhob ſich auch vornehmlich gegen die Verderbniſſe des Clerus und zugleich gegen die Mißbräuche des Ablaſſes; Savonarola griff in prophetiſcher Feuerrede die ſittliche Verſunkenheit aller Stände unter dem Volk und den Großen, in Staat und Kirche an, und Erasmus ergoß die Lauge ſeines Witzes über alle Dummheit und Thorheit, über jeden Aberglauben und Mißbrauch der Zeit: aber ſo auf den allem Verderben zu Grunde liegenden Geſammtgeiſt der Kirche, auf die Wurzeln, aus denen die unchriſtlichen oder widerchriſtlichen Richtungen hervorgegangen waren, und auf die ſcharfe Bezeichnung dieſer Grundrichtungen ging

keiner ein, wie der stille, ruhige, innerliche Goch. Auch in der Opposition war er mehr contemplativ, als activ, aber darum nur um so eindringender und tiefer.

Wir haben hiervon ein merkwürdiges Denkmal in der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangelischen Gesetzes [1]). In ähnlicher Weise nämlich, wie ein neuerer hochberühmter Kirchenlehrer vier natürliche Ketzereien am Christenthum annimmt [2]), so erkennt Goch vier Grundirrthümer an, die von jeher dem Christenthum verderblich gewesen, besonders aber zu seiner Zeit zerstörend in der Kirche wirkten. Die Oeconomie der Abhandlung aber, in welcher Goch dieß ausführt, ist folgende. Sie ist belebt durch die dialogische Form und zwar bewegt sich das Gespräch zwischen dem Geiste, als dem höheren Princip, welches Belehrung ertheilt, und der Seele als dem niedrigeren, welches Belehrung empfängt. Das Christenthum wird dabei aufgefaßt als Gesetz: dieß ist nun zwar einerseits bedingt durch die Unterscheidung zwischen dem Christenthum als freiem evangelischem Gebote und der falschen äußerlichen Gesetzlichkeit, wie sie in der Kirche herrschend geworden war, aber zugleich hängt es zusammen mit dem ganzen Standpuncte des Mittelalters, welcher darin bestand, das Christenthum wieder als beschränkendes, drohendes, strafendes und erziehendes Gesetz aufzufassen und zu behandeln, das alttestamentliche Element, in dem das Christenthum geschichtlich wurzelte, wieder zum herrschenden zu machen, und aus diesem Geiste eine Priesterherrschaft, ein gesetzliches Kirchenwesen, ja selbst eine Theologie hervorgehen zu lassen, welche bei der scheinbaren Freiheit ihrer Dialectik doch im Wesentlichen einen äußerlich überlieferten und positiven, einen gesetzlichen

1) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — abgedruckt in *Walch* Moniment. med. aev. Vol. I. fasc. 4. p. 73 — 239. Die Überschrift de quatuor erroribus ist vielleicht veranlaßt durch die bekannte Schrift des Walter von St. Victor contra quatuor labyrinthos Galliae, oder enthält wenigstens eine leise Anspielung darauf.

2) Schleiermacher in seiner Glaubenslehre Th. I. S. 137. §. 22. Die Ketzereien sind die doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

Character hatte. Trotz dieser Auffassung des Christenthums unter dem Gesichtspuncte des Gesetzes sehen wir indeß unsern Goch in das innerste Wesen und Heiligthum der christlichen Freiheit eindringen, und eben dadurch die Reformation vorbereiten, welche die Bestimmung hatte, dieses Heiligthum nicht bloß eines christlichen Gesetzes, sondern des Evangeliums den mündig gewordenen Völkern wieder aufzuschließen.

In der Einleitung [1]) gibt Goch die Veranlassung zu seiner Schrift an, indem er dieselbe an befreundete Personen richtet, welche ihm brieflich mitgetheilt hatten, manche Verderber der heiligen Schrift gingen in ihrer Verkehrtheit fort bis zu der Behauptung, „die Freiheit des evangelischen Gesetzes sey vom Anfange der Kirche unter der Gebundenheit des Gelübdes beschlossen und dadurch beschränkt gewesen und keiner vermöge dasselbe vollkommen zu beobachten ohne diese Gebundenheit." Diesen Irrthum, welcher, obwohl längst begraben, jetzt wieder sein giftiges Haupt erhebe, aus der Schrift zu widerlegen, war Goch von den Brüdern aufgefordert. Auf dieses Ansinnen eingehend, verwahrt er sich, nichts gegen die Bestimmung der Kirche oder zum Nachtheile der Wahrheit aussprechen, sondern nur einfach nach bestem Wissen und Gewissen die Brüder belehren zu wollen, und um dieß auf sicherem Wege thun zu können, hat er sich vorgenommen, „bloß aus der Quelle der kanonischen Schrift zu schöpfen, deren Autorität allein unwidersprechlich sey." Hierbei möge dann auch niemand tadeln, wenn ein Widerspruch hervortrete mit einzelnen Aussprüchen der Väter, denn in solchem Fall verspricht er mit klaren Gründen darzuthun, „daß sie entweder in der Auslegung der heiligen Schrift geirrt, oder sich nicht zureichend ausgedrückt haben." Was sich aber auf diese Weise als wahr ausweise, dem müsse man Beifall geben, „denn", sagt Goch, „nicht darum ist eines Mannes Wort oder Schrift authentisch, weil derjenige groß und geehrt ist, der es sagt, sondern weil das wahr ist, was er sagt. Denn allein die Wahrheit ist es, die sich überall wirksam und unbesiegt zeigt und die allen Sprechenden erst Au-

1) Dialog. p. 75 — 79.

torität verleiht; darum sehe ich mich genöthigt, in manchen Fällen nicht dabei stehen zu bleiben, der Spur der vorangehenden Väter zu folgen, sondern entweder die Mitte zu halten zwischen den Streitenden, oder mit bessern Gründen ihren Aussprüchen entgegen zu treten. Das mag vielleicht nicht allen angenehm seyn, aber niemand darf verachten, was aus Liebe zur Wahrheit geschieht." .

Beim Beginn des Dialoges[1]) spricht zuerst die Seele den Gedanken aus, daß ihr sowohl aus ihrer Schöpfung, als aus ihrer Erlösung unzweifelhaft einleuchte, sie sey zu etwas Großem bestimmt, und verbindet damit den Wunsch, den Weg und die Art zu kennen, wie sie am sichersten ihre erhabene Bestimmung zu erreichen vermöge. Der Geist erwiedert bestätigend, es sey allerdings ein großes, ja das höchste Gut, für das sie geschaffen, aber in der Anordnung des Schöpfers offenbare sich ebenso seine Weisheit, wie seine Güte. Er habe nämlich die Seele, obwohl empfänglich für das höchste, ungeschaffene Gut, dennoch mit dem irdischen Stoffe vereinigt, und sie so mit dem Höchsten und mit dem Niedrigsten in Verbindung gesetzt, um ihr anzudeuten, sie müsse stets ihres Ursprunges eingedenk seyn, damit ihr die Wohlthaten des Schöpfers um so kostbarer erschienen, je mehr sie ihre eigene Niedrigkeit erkenne. Mit Recht strebe sie eifrigst nach dem höchsten Gute, aber eines vor allem dürfe ihr hierbei nicht mangeln, das Licht der Unterscheidung.... Dazu sey aber nicht erforderlich, alle Irrthümer auch der Ungläubigen und der göttlichen Ordnung sich völlig Entziehenden zu kennen, sondern nur die wesentlichen Irrthümer derjenigen, welche, obwohl dem evangelischen Gesetze sich unterwerfend, doch mit dem wahrhaft christlichen Leben in verschiedener Weise in Widerspruch treten. Und zwar gebe es wesentlich vier Arten von Irrthümern, welche vom Beginn des christlichen Lebens an die Liebe zum evangelischen Gesetze verdunkelt und auf den Frieden der Christen zerstörend gewirkt.

Als die verderblichen Grundrichtungen nun bezeichnet Goch: 1) die unevangelische Gesetzlichkeit, 2) die gesetzlose Freiheit, 3) das falsche Selbstvertrauen und 4) die selbstgemachte,

1) Dialog. p. 79 -- 82.

äußerliche Frömmigkeit; und zwar bleibt er nicht dabei stehen, den Irrthum aufzudecken, sondern er stellt ihm auch jedesmal die Wahrheit entgegen, nämlich der Gesetzlichkeit die evangelische Freiheit, der Freigeisterei die sich selbst beschränkende Gesetzmäßigkeit, dem fleischlichen Selbstvertrauen das tiefere Bedürfniß der Gnade, dem gemachten Formalismus des Christenthums den ursprünglichen, innerlich freien Geist desselben. Auch nimmt er mehr oder weniger ausdrücklich auf die geschichtliche Ausprägung der abirrenden Denkweisen in der nächst vorangegangenen Zeit und in der Gegenwart Rücksicht, namentlich bei der falschen Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit auf Pelagianismus, Thomismus und Mönchthum, und bei der Freigeisterei, wie mir wenigstens wahrscheinlich ist, auf die pantheistisch-schwärmerischen und antinomistischen Parteien jener Zeit, die auch in Niederdeutschland ihre Repräsentanten und Anhänger gefunden hatten; und so hätten wir in dieser Schrift einen trefflichen Leitfaden, um uns einerseits über das Verderben des christlichen Lebens, wie sich dasselbe in gewissen Hauptgestaltungen manifestirte, andererseits über die Erkenntniß der reinigenden und bessernden Heilkräfte, wie sie schon damals in einem wahrhaft reformatorischen Geiste zum Bewußtseyn gekommen waren, vollständig genug zu unterrichten.

Erstes Hauptstück.

Die Gesetzlichkeit oder die judaisirende Richtung und die evangelische Freiheit.

Der Grundunterschied des Judenthums und Christenthums ist, daß jenes Gesetz und Buchstabe, dieses Evangelium und Geist ist. Das Wesen des Gesetzes aber liegt darin, daß es ein Gesetztes d. h. äußerlich Gegebenes, schlechthin Positives ist und dem Menschen als eine Macht, gebietend, drohend gegenübersteht; das Wesen des Evangeliums darin, daß es durch Verkündigung und Mittheilung der thatsächlich erwiesenen göttlichen Gnade einen

neuen Lebensgeiſt in den Menſchen pflanzt, vermöge deſſen er aus dem innerſten Triebe der Freiheit heraus, als freie Perſönlichkeit den göttlichen Willen vollbringt, daß es eine Liebe in ihm entzündet, die von ſelbſt, ohne äußeres Gebot, des Geſetzes Erfüllung wird. Durch das Evangelium wird das Geſetz ins Herz geſchrieben und hört eben dadurch auf, Geſetz zu ſeyn, weil es Geiſt geworden. Beide Standpuncte beruhen auf weſentlich verſchiedenen Principien und ſind inſofern entgegengeſetzt; aber ſie bedingen ſich auch gegenſeitig, weil der geſetzliche auf den evangeliſchen vorbereitet, der evangeliſche aus dem geſetzlichen geſchichtlich hervorgeht, und hängen inſofern untrennbar zuſammen. Vermöge dieſes innerlichen und in der Öconomie des alten und neuen Bundes geſchichtlich ſich darſtellenden Zuſammenhangs hat ſich nun vielfach das Element der geſetzlichen Geſinnung auch auf den evangeliſchen Standpunct hinüber gezogen, und ſo finden wir von den erſten Anfängen an und durch den ganzen Verlauf der chriſtlichen Kirche Nachwirkungen des geſetzlichen Religionsweſens. Zuerſt tritt uns das Judenchriſtenthum in ſeiner milderen und ſchrofferen Form entgegen, aber auch nachdem ſich dieſes in den Secten der Nazaräer und Ebioniten verlaufen, war doch der Nomismus in der Kirche keineswegs abgethan. Er manifeſtirt ſich nur in anderer Geſtalt und Miſchung. Einzelne kleinere Parteien zeigen noch eine ſtarke geſetzliche Färbung, wie im chriſtlichen Alterthume die Hypſiſtarier und im Mittelalter die Paſaginer, welche letztere das ganze moſaiſche Geſetz beobachteten und ſich ſogar durch Beſchneidung (daher Circumcisi) dazu verpflichteten. Selbſt in die große chriſtliche Gemeinſchaft drang der geſetzliche Geiſt in ſtets wachſendem Maaße ein. Bei vielen Kirchenlehrern, namentlich bei den von philoſophiſchen Standpuncten ausgehenden griechiſchen, finden wir etwas davon. Sie bereiten den Pelagianismus vor, der das Chriſtenthum, wie ſpäter noch entſchiedener der Socinianismus und Rationalismus, vorzugsweiſe als eine Tugendlehre, als ein veredeltes Geſetz, als eine faſt ausſchließlich ſittliche Anweiſung zur Seligkeit behandelte. Vom Pelagianismus und Semipelagianismus gingen dann wieder ähnliche Auffaſſungen im Laufe des Mittel-

alters aus, ja in dieser Periode wurde unter dem Zusammenfluß verschiedenartiger Einwirkungen die gesetzliche Gestaltung des Christenthums recht eigentlich herrschend. Es waren in unserm Welttheile, wo das Christenthum jetzt seine großen Eroberungen machte, kräftige aber rohe Nationen zu erziehen. Das Christenthum war das einzige durchgreifende Erziehungsmittel. Aber da die Völker noch nicht reif waren, das Evangelium in seiner Innerlichkeit und Freiheit zu fassen, so stieg es zu ihnen herab und wurde unter den Händen der Priesterschaft wieder zum Gesetz, um eine künftige tiefere und reinere Auffassung seiner selbst vorzubereiten. So gestaltete sich zu derselben Zeit, da das Gesetz des Propheten von Mekka sich ausbreitete, auch ein durchaus gesetzliches, in die Form des alten Testamentes zurück übersetztes Christenthum. Der Papst war der große Pädagog der europäischen Völkerfamilie, die Kirche eine scharfe Zuchtmeisterin, die Priester Vollstrecker des Gesetzes, die Mönche Vorbilder der Gesetzlichkeit, die Heiligen höchste Urbilder, die selbst noch mehr thaten, als das Gesetz fordern konnte. Es entwickelte sich, als Grundlage des ganzen Systems, eine kirchliche Gesetzgebung, welche organisirter und eingreifender war, als selbst das bürgerliche Gesetz. Ja so allgemein drang diese Auffassung des Christenthums durch, daß wir sie selbst bei den Parteien, wiewohl in milderer Gestalt finden, die sich der herrschenden Kirche widersetzten, z. B. bei den Waldensern. Wir können diesen Zustand als beziehungsweise wohlthätig und nothwendig betrachten; aber immer war es doch für das Christenthum ein Zustand der Verpuppung, aus dem es wieder herausbrechen mußte, um seine himmlischen Schwingen frei zu entfalten. Die vollständige Wiedergeburt des freien Evangeliums aus dem zum Gesetze gewordenen war die Reformation, aber ehe dieser Durchbruch erfolgte, mußten Geister auftreten, welche die richtige Auffassung vorbereiteten und als einen solchen haben wir unsern Johann Goch in vollem Maaße anzuerkennen. Er sagt in dieser Beziehung kurz und treffend so [1]): „Der erste Irrthum findet sich bei denjenigen, die behaupten, mit dem evangelischen Gesetz, welches Christus seinen Nachfolgern

1) Dialog. p. 83 und 84.

neben mäßigen Vorschriften und wenigen Sacramenten frei hinterließ, müsse nothwendig zur Erlangung des Heils der schwere Dienst des mosaischen Gesetzes verbunden werden. Sie berufen sich auf den Ausspruch des Erlösers: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen; indem sie glauben, es sey damit die Nothwendigkeit angedeutet, jeder habe die vollkommneren Gebote des evangelischen Gesetzes so zu beobachten, daß er die unvollkommneren des mosaischen nicht hintansetze. Diesem Irrthum aber begegnet der Apostel Paulus nach seiner außerordentlichen Geistestiefe in den Briefen an die Römer und Galater mit so unwidersprechlichen Gründen, daß aller Zweifel ausgeschlossen wird. Denn der Apostel zeigt, daß die Erfüllung des evangelischen Gesetzes nicht nur zureiche, sondern auch allein zureiche zur höchsten Vollendung des christlichen Lebens; die Beobachtung des mosaischen Gesetzes dagegen, die zu ihrer Zeit Geltung hatte, zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nur nicht förderlich, sondern derselben auch sehr hinderlich sey. In diesem Sinne sagt er den Galatern: Ich Paulus sage euch, wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze. Die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollet, seyd aus der Gnade gefallen. Denn wir erwarten durch den Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. In Jesu Christo aber gilt weder Beschnittenseyn etwas, noch Unbeschnittenseyn, sondern nur der Glaube, der in Liebe thätig ist [1])."

Der äußerlichen Gesetzlichkeit gegenüber dringt Goch überall auf das Innerste der Gesinnung, es genüget ihm nirgends das äußere Werk, wenn es auch noch so streng ist, und wie er das Böse schon vorhanden seyn läßt, wenn auch nur der Entschluß dazu da ist, so erkennt er auch als gut nur das an, was aus einem geheiligten, auf Gott gerichteten Willen kommt, was aus einem in Liebe thätigen Glauben oder mit einem Worte aus Liebe geschieht. Er setzt überall das Freie dem Gebundenen und Knechtischen entgegen und erblickt nur in der von der Liebe untrennbaren, aus der Liebe stammenden Freiheit den wahren, unvergäng-

1) Galat. 5, 3—6.

lichen Geist des Christenthums, den Geist, dessen Urbild und Quelle Christus selbst ist. Mit dieser Innerlichkeit aber verbindet er zugleich jene wahrhaft christliche Milde, die dem herben und ausschließenden Rigorismus des gesetzlichen Standpunctes fremd zu seyn pflegt; er sagt [1]) in dieser Beziehung treffend: „Viele werden in der Kirche Gottes zu den Übungen des christlichen Lebens durch verschiedene Beweggründe gebracht; sie zeigen scheinbar einen großen Eifer der Liebe, sie thun Großes, sprechen Außerordentliches und verheißen noch Größeres, sie zeihen andere, die einen so heftigen Eifer nicht an den Tag legen, der Lauheit. Aber daraus entwickelt sich eine unerträgliche Strenge in äußerlichen Gebräuchen und Cerimonien und ein gänzlicher Mangel an Liebe gegen die schwächeren Brüder. Die Triebe ihres Herzens suchen sie rastlos zu befriedigen, die Überlieferungen der Menschen umfassen sie mit großer Liebe, aber das Wesentliche des Gesetzes lassen sie dahinten. Es sind die Pharisäer und Heuchler, die der Herr schildert, die blinden Führer der Blinden. Dringt man tiefer ins Innere ein, so zeigt sich, daß das, was in den Augen der Menschen groß scheint, nicht aus dem Eifer des göttlichen Geistes, sondern aus den Wünschen der eigenen Leidenschaften stammt. Es scheint geistlich, was gethan wird, aber eigentlich haben es Fleisch und Blut eingegeben. Um sich vor diesem Verderben zu hüten, hat der, welcher nach dem Guten strebt, darauf zu sehen, daß er das Gute auch auf eine wahrhaft gute Weise thue."

Zweites Hauptstück.

Die freigeisterische Gesetzlosigkeit und die wahre gesetzmäßige Freiheit des Evangeliums.

Wenn wir die Behandlung des Christenthums in der Gestalt des Gesetzes die herrschende Richtung des Mittelalters genannt, so versteht es sich, das sie damit nicht als die absolut herrschende,

1) Dialog. cap. 6. p. 99 sqq.

alleinige bezeichnet werden ſoll. Vielmehr finden wir eine zwiefache Ausnahme. Einmal treten uns große Geiſter und tiefe Gemüther entgegen, die auch unter dieſen Verhältniſſen ſich ſo innig vom Weſen des Chriſtenthums durchdringen ließen, daß es für ſie die zeitliche Form der Geſetzlichkeit entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade ablegte; namentlich war dieß der Fall bei manchen genialen Scholaſtikern, wie Anſelm von Canterbury und andern, und bei den edleren Myſtikern, wie Bernhard, Hugo von St. Victor und Bonaventura. Sodann aber bildete ſich auch dem herrſchenden Nomismus gegenüber ein anderes Extrem aus, nämlich ein entſchiedener *Antinomismus*, eine *Freigeiſterei*, die das wahrhaft Geſetzmäßige, die in der Natur der Sache liegende und alle wahre Freiheit bedingende Selbſtbeſchränkung auch im Evangelium verkannte. Die Anfänge dieſer Tendenz zeigen ſich in verſchiedener Form ebenfalls ſeit den erſten Zeiten der Kirche. Fleiſchliche oder fanatiſche Menſchen, welche die pauliniſche Lehre misbrauchten oder verdrehten, waren ſchon in der apoſtoliſchen Zeit auf dieſem Wege. Durch gnoſtiſche Parteien wurde die Sache in den Zuſammenhang des Syſtems gebracht. Namentlich iſt hier in verſchiedener Art an die Marcioniten, Carpocratianer, Kainiten, überhaupt an die entſchieden antijüdiſchen Gnoſtiker zu erinnern. Von dem Gnoſtiſchen aber zieht ſich bekanntlich auch ein Faden in das Mittelalter hinein und hier kommt dann zu dem Phantaſtiſchen ein gewaltig gährendes und in ſeiner Gährung auch auf das Volk überſtrömendes *pantheiſtiſches Element*. Angeregt wahrſcheinlich durch den noch mehr ſpeculativen und beſonnenen Pantheismus des großen Scotus Erigena treten im Laufe des 12ten, 13ten und 14ten Jahrhunderts die von dem Theismus und der geſchichtlichen Grundlage des Chriſtenthums viel weiter ſich entfernenden und zugleich populär wirkenden Pantheiſten, David von Dinanto, Amalrich von Bena und Ekkard [1]), auf und bilden oder veranlaſſen wenigſtens Parteien und Vereine für dieſe Denkweiſe auch unter dem Volke: die ſogenannten Brüder und Schweſtern

1) Vergleiche über dieſen merkwürdigen Mann die ſchöne Abhandlung von Dr. *Schmidt* in den Stud. und Krit. 1839. Heft 3. S. 663.

des freien Geiſtes, die Ortlieber, die Schwärmeriſchen unter den Begharden und Beguinen. Dieſe Parteien, ausgehend von dem Princip der natürlichen Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, und den Grundſatz feſthaltend, daß Gott alles in allem wirke, erkannten alles, was ein göttlicher Menſch thue, für gut und erklärten, indem ſie nur im Geiſte, im Inneren das wahre Leben erblickten, die äußere Handlung, auch wenn dabei eine Todſünde begangen würde, für gleichgültig. Eine ſolche Lehre konnte und mußte unter dem Volke, wo ſie vollends ihren tieferen Sinn verlor, verheerende Wirkungen hervorbringen. Und ſo war für beſonnene, wahrhaft chriſtliche Männer die dringendſte Aufforderung gegeben, neben der Freiheit auch für die Geſetzmäßigkeit und Selbſtbeſchränkung zu ſprechen. Unter dieſen Männern finden wir gleichfalls unſern Goch. Er bezeichnet als den zweiten Grundirrthum [1]) die Lehre derjenigen, „welche die Vollendung des chriſtlichen Lebens allein in den Glauben (den Geiſt, das Innerliche) ſetzen, die Werke des Glaubens aber nicht für nöthig erachten, ſo daß ſie meinen, wenn ſie nur an Chriſtum glaubten und das Gut des Glaubens hätten, ſey ihnen alles Übrige erlaubt." Dieſem Irrthum, der ſich auf den Ausſpruch Chriſti berief: „Wer glaubt und getauft iſt, der wird ſelig", ſetzt Goch auch wieder zunächſt die Autorität des Apoſtel Paulus entgegen, nämlich Gal. 5, 13: „Ihr ſeyd zur Freiheit berufen, meine Brüder, nur daß ihr die Freiheit nicht gebrauchet als Vorwand des Fleiſches, ſondern dienet einander in der Liebe des Geiſtes." Auf dieſen Ausſpruch geſtützt, entwickelt Goch die Sache in folgender Weiſe: „Indem der Apoſtel ſagt: ihr ſeyd zur Freiheit berufen, zeigt er ihnen das Gut des Glaubens, durch die Gnade Chriſti den Gemüthern der Gläubigen mitgetheilt. Denn allein die Liebe iſt es, welche zum Glauben an Chriſtum führt, und welche, wie ſie die Neigung des Gemüthes von allem Geſchaffenen frei macht, ſo auch das Gemüth, indem ſie es befreiet, gleichſam in Gott löſet. Wenn aber der Apoſtel weiter hinzufügt: nur gebrauchet die Freiheit nicht zum Vorwand des Fleiſches, ſondern dienet ein-

1) Dialog. p. 84 sqq.

ander in Liebe — ſo zeigt er zugleich das Werk der Tugend, welches aus dem Glauben hervorgeht. In der Liebe des Geiſtes aber dem Nächſten dienen ſchließt zweierlei in ſich, die innere Bewegung des Willens und die äußere Leiſtung des Werkes. Geiſtlich lieben iſt die Bewegung des Willens, dem Nächſten dienen iſt die Leiſtung des äußeren Werkes. Die Liebe bewegt den Willen, der bewegte Wille aber bewegt die Glieder des Leibes durch die Lebensgeiſter zur Leiſtung des äußeren Werkes. Daraus folgt, daß, wo die Möglichkeit des äußeren Werkes gegeben iſt, der durch die Liebe beſtimmte Wille für ſich allein zur Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens nicht hinreicht. Dagegen, wo jene Möglichkeit nicht ſtatt findet, da muß der durch die Liebe beſtimmte Wille für die That gelten." Demgemäß unterſcheidet Goch [1]) einen zwiefachen Willensact als erforderlich zur Vollendung des chriſtlichen Lebens, einen innerlichen, unmittelbar ausgehend von der Freiheit, die reine That des in Liebe wirkenden Glaubens [2]), durch welchen die Seele gottähnlich und gottgefällig wird; und einen äußerlichen, geſetzlich gebotenen, der zwar in dem inneren ſeinen Grund hat, aber doch zugleich unter andern Bedingungen ſteht [3]), und den Menſchen nicht bloß gottgefällig macht, ſondern auch zur Ehre Gottes als Vorbild für andere hinſtellt. Dieſer Act des Glaubens (das ins Leben hervortretende Practiſche) iſt ebenſo unentbehrlich zur Vollkommenheit des Wollens, ſobald nur die Möglichkeit da iſt, das Innerliche zur äußerlichen Wirklichkeit zu bringen; wo dieſe aber fehlt, gilt der gute Wille für die That.

Dagegen möchte ſich nun jemand, fährt Goch fort [4]), um die Gleichgültigkeit der äußeren That und die ausſchließliche Geltung des innerlichen Glaubens zur Vollendung des chriſtlichen Lebens zu beweiſen, auch ſeinerſeits auf die Lehre des Apoſtel Paulus berufen, welche ausſagt, daß wir alle als Sünder des Ruhmes vor Gott ermangeln und ohne des Geſetzes Werke allein

1) Dialog. p. 86 sqq.

2) der fides formata an und für ſich.

3) actus fidei formatae exterior.

4) Dialog. p. 88 — 90.

durch den Glauben gerecht werden. Hiermit ſcheine ja alles Gewicht allein auf die innere That des Glaubens gelegt. Allein bei dieſer Lehre von der freien Gnade, die vor allem den Stolz des Menſchen vor Gott demüthigen ſoll, iſt, wie Goch treffend bemerkt, wohl zu beachten, daß der Apoſtel ſagt: der Menſch werde ſelig ohne die Werke des Geſetzes, keineswegs aber ohne die Werke des Glaubens. Und ſodann, da die Schrift nur für den oberflächlichen Betrachter Widerſprüche zeigt, für den tiefer Verſtehenden aber ein zuſammenſtimmendes Ganzes bildet, ſind andere Stellen zur Ergänzung hinzuzunehmen. Mehrere Stellen des Galater- und Römerbriefes aber beweiſen klar, daß es gar nicht die Abſicht des Apoſtels iſt, die Werke des Glaubens von der Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens auszuſchließen; ſondern daß vielmehr derſelbe, welcher lehrt, daß der Menſch umſonſt und ohne des Geſetzes Werke ſelig werde, zugleich anerkennt, wie nothwendig die Werke des Glaubens ſeyen, ſobald nur die Möglichkeit dazu vorhanden iſt. Denn wie ſollte er doch fordern, daß man „Gutes thue und nicht müde werde", wenn die innerliche Bewegung des Glaubens allein zureichte. Es iſt ja auch etwas anderes, das Gute wollen, und etwas anderes, das Gute thun. Durch die innere Bewegung des Glaubens wollen und wählen wir das Gute, durch die äußere Leiſtung des Werkes thun wir es. Es iſt alſo klar, daß zur Vollendung des chriſtlichen Lebens, ſobald nur die Bedingungen vorhanden ſind, beide Acte gehören, der innere und äußere. Wie dieß auch die Wahrheit ſelbſt ausſpricht, indem ſie ſagt: „Nicht alle, die Herr Herr ſagen, kommen ins Himmelreich, ſondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel."

Man hat wohl die Vermuthung geäußert, Johann Goch ſelbſt möge der falſchen Richtung des freien Geiſtes angehört haben [1]). Dieß könnte man nur etwa darauf ſtützen, daß Goch allerdings ſehr kräftig für die evangeliſche Freiheit im Gegenſatze gegen Geſetzlichkeit ſpricht, und daß zur Zeit unſeres Goch und in den Gegenden, wo er wirkte, Repräſentanten jener freigeiſteriſchen Richtung vorkommen mochten. Allein beide Gründe ſind

1) *Walchii* praefat. ad monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. XXIV.

nicht beweisend. Machen wir uns nicht des Fehlers schuldig, einzelne Aussprüche Gochs aus dem Zusammenhange zu reißen, sondern nehmen den ganzen Mann, wie er sich namentlich auch in dem so eben behandelten Abschnitte gibt, so ist klar, daß er ebenso entschieden gegen die falsche als für die wahre Freiheit spricht, denn wie der vorige Abschnitt gegen eine unfreie Gesetzlichkeit, so ist aufs klarste der gegenwärtige gegen falsche Verinnerlichung und idealistischen Antinomismus gerichtet. Dazu konnte Goch allerdings in seiner Umgebung Veranlassung finden; das Vorkommen einer solchen Erscheinung in seiner Nähe aber mußte für einen Mann, wie sich uns Goch in seiner ganzen Denkweise kund gibt, weit eher Veranlassung werden, sich entschieden dagegen zu erklären, als irgendwie sich daran anzuschließen.

Drittes Hauptstück.

Das falsche Selbstvertrauen und das Bedürfniß der Gnade.

Die von Goch bekämpften Richtungen, die wir bisher geschildert, sind mehr objectiver Art und beruhen auf einem Misverstehen des Christenthums seinem eigenen Wesen nach, insofern dabei entweder die innere Geistesfreiheit, die es ertheilt, oder die Gesetzmäßigkeit und sittliche Lebensbedeutung, die es in sich schließt, verkannt wird. Nun gibt und gab es aber auch von jeher verkehrte Richtungen von mehr subjectiver Beschaffenheit, bei welchen ein unrichtiges Verhalten des Menschen zu dem Christenthume, sofern er dasselbe sich aneignen und ins Leben einführen soll, statt findet. Der Mensch kann hierbei nämlich entweder aus Mangel an tieferer Erkenntniß Gottes und seiner selbst sich im Werke der Heiligung ganz von Gott losreißen und im Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft die göttliche Gnade für entbehrlich halten, oder er kann, auch wenn er die göttliche Gnade nicht geradezu verwirft, die Meinung hegen, um zur wahren Vollendung

des Lebens zu gelangen, bedürfe er zugleich und vor allen Dingen auch noch einer äußeren Stütze, der kirchlichen Verpflichtung, des Gelübdes, oder eines ähnlichen Mittels. Jenes iſt der Irrthum des Pelagianismus, dieſes bezeichnet Goch als den Irrthum des Thomismus und des äußerlichen Mönchthums, welcher genau mit dem pelagianiſchen zuſammenhänge und zugleich als der Grundfehler ſeiner Zeit zu betrachten ſey, weil nicht nur das ganze Mönchsweſen, ſondern auch alle Inſtitute äußerlicher Verpflichtungen und Gelübde in der Kirche darauf beruhten. Wir haben beide Richtungen nebſt dem, was Goch ihnen entgegenſtellt, zuerſt einzeln, dann in ihrem innerlichen und geſchichtlichen Zuſammenhange zu betrachten.

Was zunächſt den Pelagianismus betrifft, ſo iſt ſeine allmählige Entſtehung in der griechiſchen Kirche, beſonders ſeit Origenes, ſeine beſtimmte Ausprägung in der abendländiſchen durch Pelagius ſelbſt und deſſen Freunde, und ſein Fortwirken ſowohl in der morgenländiſchen als abendländiſchen Kirche, wiewohl meiſt unter gemilderter Form, hinlänglich bekannt. Nur darauf wollen wir hier genauer hinweiſen, wie das pelagianiſche Princip ſelbſt auf die kirchliche Orthodoxie des Mittelalters einwirkte und durch dieſe Einwirkung ſehr tiefgreifende und nichts weniger als erfreuliche Erſcheinungen hervorbrachte. Wir zeigen dieß an dem Beiſpiel des einflußreichſten Scholaſtikers, den Goch bei ſeiner Polemik überall vorzugsweiſe im Auge hat.

Das Pelagianiſche war nämlich ſo durchgedrungen, daß ſelbſt derjenige Theologe, der ſich unter den ſcholaſtiſchen Schulenſtiftern am entſchiedenſten an Auguſtin anſchließt, Thomas von Aquin, davon nicht unberührt blieb. Dieß zeigt ſich deutlich in den Grundgedanken ſeiner Anthropologie und Soteriologie, die wir hier kurz zuſammenſtellen wollen. Es kam bekanntlich in dem auguſtiniſch-pelagianiſchen Gegenſatz vor allem auf die Begriffe von Sünde und Gnade an. Die Sünde betrachtet Auguſtin als etwas durch den Fall der Stammältern in dem ganzen von ihnen abſtammenden Geſchlechte herrſchend gewordenes, und zwar faßt er dieſen Zuſtand der Sünde, der die Grundlage alles

wirklichen Sündigens bildet, die Erbſünde, als etwas Poſitives, als die dem Guten widerſtrebende ſinnliche Luſt (concupiscentia). Dieſer poſitive Begriff von angeſtammter Sündhaftigkeit war ſeit Anſelm mehr zurückgetreten und man hatte dieſelbe weſentlich als etwas Negatives beſtimmt, als Nichtvorhandenſeyn der urſprünglichen Gerechtigkeit (defectus justitiae originalis oder justitiae debitae nuditas). Thomas, der überhaupt in ſeiner Theologie die verſchiedenen Beſtimmungen der früheren Lehrer zuſammenzufaſſen und zu vermitteln ſtrebte, nahm beides in ſeinen Begriff von Erbſünde auf [1]), und ſetzte als das Materiale derſelben die ſinnliche Luſt und den damit verbundenen ungeordneten oder verkehrten Zuſtand der natürlichen Kräfte, als das Formale den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit. Aber er ſtellte zugleich bei der Entwickelung des Begriffes manches auf, was die Schärfe der auguſtiniſchen Lehre bedeutend ermäßigte. So iſt ihm die Erbſünde eine Schwäche, Mattigkeit der Natur (languor naturae) [2]), ſie bezieht ſich vorzugsweiſe auf den Willen, alſo weniger auf die intellectuellen Kräfte der Natur [3]), die höheren Güter der Natur ſind überhaupt durch dieſelbe nicht zerſtört, ſondern bloß gemindert; aufgehoben iſt nur der Zuſtand der urſprünglichen gottgefälligen Gerechtigkeit, diejenigen Vermögen und Eigenſchaften aber, welche die menſchliche Natur eigentlich conſtituiren, ſind unverſehrt geblieben, und ſelbſt die natürliche Neigung zum Guten iſt zwar ſehr verringert, aber keineswegs vernichtet [4]); denn ſo wenig der Menſch vermöge der Sünde aufhören konnte, vernünftig zu ſeyn, ebenſo wenig konnte das Gute der Natur, welches dem Menſchen zukommt, inſofern er vernünftig iſt, die natürliche Neigung zur Tugend, durch die Sünde zerſtört werden [5]). Es iſt alſo mehr eine Verwundung, ein krank-

1) Er handelt über die Erbſünde in der Summa, prim. sec. Quaest. LXXXI. sqq.

2) Quaest. LXXXII. Art. 1. 3) Quaest. LXXXIII. Art. 3.

4) ... aliud denique, cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum. Quaest. LXXXIV. Art. 1.

5) Ebendaſ. Art. 2.

haſter, disharmoniſcher Zuſtand der Natur (vulneratio naturae) [1]), was die Sünde gebracht hat, als ein durchdringendes, poſitives Verderben im auguſtiniſchen Sinne. Dieſem Begriff von Sündhaftigkeit muß natürlich auch der Begriff entſprechen, den Thomas von der Gnade und ihren Wirkungen aufſtellt [2]). Da die Erbſünde nicht ſowohl in den intellectuellen, als vielmehr in den ſittlichen Kräften ihren Sitz hat, und da der Menſch ungeachtet dieſer Sündhaftigkeit ein natürlich vernünftiges und intellectuelles Weſen bleibt, ſo kann er zwar die natürlichen Wahrheiten auch ohne höhere Gnadengabe erkennen, aber das Gute zu wollen und zu wirken, ſich von der Sünde zum Guten zu erheben, ohne Sünde zu ſeyn, Gott über alles zu lieben und ſich das ewige Leben zu verdienen, das ſteht im Zuſtande der Sünde, die vorzugsweiſe den Willen inficirt hat, nicht in der Macht des Menſchen ohne die Wirkung der göttlichen Gnade, und dieſe Gnade iſt ihm auch unentbehrlich im ganzen Verlaufe ſeiner Heiligung. Indeß geſchieht dieß zugleich durch die menſchliche Freiheit, und inſofern wird dem Menſchen geboten, ſich zu Gott zu bekehren. Es liegt an dem Menſchen, ſein Gemüth zuzubereiten, weil er dieß durch den freien Willen thut; aber er thut es freilich nicht ohne die Hülfe Gottes, der ihn bewegt und zu ſich zieht. So erſcheint alſo die Bekehrung und Heiligung als ein Zuſammenwirken der Gnade und der Freiheit. Inſofern nun bei der Bekehrung die Freithätigkeit des Menſchen in Anſpruch genommen wird, erwächſt ihm auch ein ſittliches Verdienſt [3]). Zwar wird alles menſchliche Verdienſt von Thomas ausdrücklich auf die göttliche Gnade, als die letzte und höchſte Urſache zurückgeführt [4]); aber weil die Gnade durch die Freiheit wirkt, wird doch auch dieſer durch die Gnade erregten Freithätigkeit, wenigſtens relativ, der Character der Verdienſtlichkeit beigelegt. Der Menſch, ſagt er [5]), kann bei Gott etwas verdienen, nicht ſowohl vermöge abſoluter Vollendung ſei-

1) Ebendaſ. Art. 3.

2) Summa Theol., prim. sec. Quaest. CIX. sqq.

3) Über dieſen Punct ſ. Summa Theol. prim. sec. Quaest. CXIV.

4) Quaest. CXIV. Art. 2. 5) Ebendaſ. Art. 1.

ner Gerechtigkeit, ſondern vermöge einer göttlichen Anordnung, inſofern nämlich der Menſch durch ſein Wirken dasjenige als Lohn erlangt, wozu ihm Gott die Kraft gegeben hat. Alles Gute des Menſchen kommt immer von Gott und in dieſem Sinne iſt es nicht die eigene, ſondern die gottgewirkte Gerechtigkeit, vermöge deren der Menſch vor Gott beſtehen kann; aber da doch der Menſch mit eigenem freiem Willen thut, was er ſoll, erwächſt ihm auch ein Verdienſt, nur daß das Verdienſt in Beziehung auf das Gottgewirkte und in Beziehung auf das Menſchlichgewollte ein höchſt ungleiches iſt. Das Verdienſt, welches durch die Wirkungen der göttlichen Gnade in dem Menſchen begründet wird und dem Menſchen eigentlich die Seligkeit erwirbt, iſt ein Verdienſt der Würdigkeit oder Mitwürdigkeit (meritum ex condigno oder condigni), dasjenige aber, was ſich an die freie Willensthätigkeit des Menſchen knüpft, nur ein Verdienſt der Angemeſſenheit (meritum ex congruo oder congrui) [1]); bei jenem krönet Gott ſein eigenes Werk, bei dieſem hält es Gott für angemeſſen dasjenige, was der Menſch vermöge der ihm gewordenen Kraft thut, nach der Erhabenheit ſeiner Güte zu belohnen [2]). Aus Verdienſt der Würdigkeit vermochte nur Chriſtus der vollkommen Gerechte für Andere die Gnade zu erwerben; aus Verdienſt der Angemeſſenheit aber vermag es auch ein Menſch für den andern [3]), denn weil der in der Gnade ſtehende Menſch den Willen Gottes erfüllt, ſo iſt es ſchicklich vermöge des Verhältniſſes der Freundſchaft, daß Gott auch den auf das Heil eines andern gerichteten Willen erfülle.

Zwar ſcheint in dieſer Theorie des heil. Thomas der Grundgedanke des Auguſtiniſchen feſtgehalten in dem Satze, daß alles Gute von Gott, aus der göttlichen Gnade ſtamme, und der pelagianiſche Begriff der Verdienſtlichkeit menſchlicher Tugend eben dadurch in hohem Grade beſchränkt oder zurückgedrängt; aber immer iſt doch dabei die Betrachtungsweiſe des Sittlichen eine, ſo

1) Ebendaſ. Art. 3.

2) Videtur congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.

3) Quaest. CXIV. Art. 6.

zu ſagen, mehr quantitative als qualitative und es wird der Begriff des menſchlichen Verdienſtes vor Gott in die Glaubenslehre eingeführt; wie aber dieſer Begriff einerſeits ein unevangeliſcher iſt, ſo knüpfte ſich andererſeits an denſelben als unvermeidliche Conſequenz vielfache Corruption der Lehre und des kirchlichen Weſens im Mittelalter. Denn alle die Lehren von der Verdienſtlichkeit guter Werke, von dem Überverdienſte, von dem Schatze guter Werke, vom Ablaß, der aus dieſem Schatz entnommen wird, ruhten weſentlich auf dieſem Grunde. Deßhalb, wie die Reformation von Seiten der Lehre bezeichnet werden kann als gründliche und durchgreifende Bekämpfung des pelagianiſchen Princips und ſeiner Conſequenzen und als Wiederherſtellung des pauliniſchen Princips der freien Gnade in ſeiner ganzen Schärfe, verbunden mit einer tieferen Auffaſſung der innerſten Qualität der ſittlichen Geſinnung, ſo lag es auch ſchon im Weſen der Vorbereitung der Reformation, gegen die pelagianiſche Denkweiſe in allen ihren Formen polemiſch aufzutreten und jene tiefere Auffaſſung anzubahnen, vermöge deren nicht das Mehr oder Weniger des Guten und Böſen, ſondern die innerſte Grundrichtung des Geiſtes als entſcheidend betrachtet wird. Dieß finden wir denn auch bei Goch. Er bezeichnet in dieſem Sinne das Weſen des vierten Grundirrthums auf folgende Weiſe: „Es ſind davon diejenigen befangen, welche zwar den inneren Act des Wollens und den äußeren des Thuns zur Vollendung des chriſtlichen Lebens nöthig erachten, aber zugleich ſich nicht ſcheuen zu behaupten, daß dazu die natürlichen Kräfte des freien Willens oder das angeſtammte Vermögen der menſchlichen Natur ohne die Hülfe der göttlichen Gnade vollkommen hinreichten. Dieß war die pelagianiſche Irrlehre, welche, obwohl von der Kirche verworfen und durch viele Zeugniſſe der Schrift widerlegt, doch in manchen Gemüthern fortwucherte, in denjenigen nämlich, welche die Vollbringung der Tugend nicht bloß der göttlichen Gnade zuſchreiben, ſondern mehr, als gut iſt, auf die natürliche Fähigkeit vertrauen.“ Auch gegen dieſe Denkweiſe beruft ſich Goch zuerſt auf das Zeugniß des Apoſtel Paulus, als der es aus Erfahrung

erkannt habe, daß die menschliche Natur, obwohl ursprünglich zur erhabensten Seligkeit bestimmt, doch vermöge ihres unermeßlichen Abstandes von dieser Höhe der Herrlichkeit, dahin nicht zu gelangen vermöge außer durch eine Vermittelung, durch welche die Niedrigkeit der Natur zur Erhabenheit der Herrlichkeit emporgehoben werde, und diese Vermittelung nenne man Gnade. Wenn dieß aber schon wahr sey von der Natur in ihrer Integrität, so gelte es von ihr noch mehr im Zustande der Corruption und des vielfältigen Verflochtenseyns in die Sünde. Indeß bleibt Goch auch hier nicht bloß bei der apostolischen Autorität stehen, sondern er sucht die Wahrheit der Sache durch innere Gründe darzuthun, und zwar enthält seine Entwickelung folgende Gedanken [1]): Es gibt zwei Grundkräfte, durch welche das Höchste vollbracht wird, das Erkennen und das Wollen. Nun ist bekannt, daß jede Kraft der Seele ihr eigenthümliches Object hat, durch welches sie zu der ihr zukommenden Thätigkeit bestimmt wird und sich in ihrer Thätigkeit vollendet. Das eigenthümliche Object der (erkennenden) Vernunft ist die höchste Wahrheit, wie das eigenthümliche Object des Willens das höchste Gut. Weil nun aber kein Vermögen durch sein Object zur Thätigkeit bestimmt wird, es werde denn von diesem Object ergriffen und gebildet, das Vermögen aber von dem Objecte nicht gebildet werden kann, es sey denn, daß das Object von dem Vermögen aufgenommen werde, wie das Sehen sich nicht bethätigt außer durch die Aufnahme der Farbe, das Gehör nicht, außer durch Aufnahme des Schalles; weil endlich das Vermögen ein Object nicht aufnehmen kann, es sey denn der Fassungskraft desselben angemessen: so folgt, daß auch die Grundkräfte der Seele, wenn sie in ihre angemessene Thätigkeit treten sollen, von ihrem eigenthümlichen Objecte gebildet werden müssen, und daß zu diesem Zweck zwischen dem Vermögen und seinem Objecte ein entsprechendes Verhältniß statt finden muß. Nun findet sich aber zwischen der Vernunft und ihrem Objecte, der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute, dieses Verhältniß nicht; denn dieses schließt eine unendliche Fülle in sich, die

1) Dialog. p. 93. sqq.

natürliche Fähigkeit der Vernunft und des Willens aber ist endlich und beschränkt. Das Endliche ist dem Unendlichen gegenüber offenbar unzulänglich, und keine natürliche Kraft vermag sich über sich selbst zu erheben: denn nichts, was wirkt, überschreitet das Maaß des ihm einwohnenden wirkenden Princips. So ist also klar, daß die Grundkräfte der Seele aus eigener Fähigkeit sich in ihrer Thätigkeit nicht vollenden können, sondern daß ihnen eine andere (unendliche) Kraft zuwachsen muß, durch welche sie dazu in den Stand gesetzt werden: diese aber nennen wir den Beistand der Gnade [1]).

Denselben Grundgedanken, der seine Wahrheit hat, obgleich dabei übersehen wird, daß in der Vernunft selbst schon etwas Unendliches liegt und demgemäß die Sache noch tiefer gefaßt werden müßte, trägt Goch noch in einer anderen Wendung vor. Er sagt [2]): Wie das Verlangen der Vernunft aus sich selbst heraus und über sich hinausgehen muß, um mit Gott in Liebe geeiniget zu werden, so muß auch das menschliche Erkennen über sich selbst erhoben werden, wenn es zur Erkenntniß Gottes gelangen soll. Aber keines von beiden vermag durch eigene natürliche Neigung und Bewegung aus seiner Natur herauszugehen, weil kein Ding größer und stärker ist, als es selbst; wenn also eines von ihnen zu seiner höchsten und letzten Thätigkeit gelangen soll, welche übernatürlicher Art ist, so muß es durch einen andern Beistand von außen unterstützt werden; und das ist der Beistand der Gnade.

Endlich veranschaulicht Goch die Sache noch in folgenden Sätzen [3]), aus denen sich zugleich sein strenger Supranaturalismus im Gegensatz gegen die rationalisirende Speculation der Scholastik ergibt. Der Wille des Christen steht in einem noth-

---

1) Anderwärts (Epist. apolog. p. 21.) drückt Goch dasselbe sehr bezeichnend so aus: „Wie das Schwarze nicht durch Schwärze weiß, und das Kalte nicht durch Kälte warm werden kann, sondern das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, so muß die bloße Verpflichtung (necessitas) von ihren Tugendwerken ablassen, wenn sie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geschehen, hindurchdringen soll."

2) Dialog. p. 95. 3) Dialog. p. 95 — 97.

wendigen Verhältniß zu dem, was zu thun, das Erkennen zu dem, was zu glauben ist. Der Wille ist verpflichtet, das göttliche Gesetz zu halten auch gegen die eigene Neigung und den natürlichen Wunsch; weil aber die natürliche Neigung des Willens dahin geht, die Natur in ihrem Seyn zu bewahren, so besteht die Erfüllung der göttlichen Gebote darin, die Natur zu verlassen und nöthigenfalls der Zerstörung preiszugeben, wie wir es an den Märtyrern sehen. Das Erkennen hat die Aufgabe, den göttlichen Erleuchtungen in den Artikeln des Glaubens beizustimmen auch gegen das natürliche Begreifen der Vernunft; weil nun aber das zum Heil erforderliche Glauben nicht durch das natürliche Begreifen des Verständnisses geschieht, insofern dieses nichts auf übernatürliche Weise, sondern nur das auffassen kann, in welchem sich die Wahrheit mit Evidenz oder mit Wahrscheinlichkeit aus Vernunftgründen darstellt, was bei vielen Glaubensartikeln nicht der Fall ist, so ist offenbar, daß es für das Verständniß Bedürfniß ist, zum Acte des Heils anderweitig unterstützt zu werden, und dieß geschieht durch das Licht des Glaubens, das heißt, den Beistand der Gnade. So ergibt sich mithin aus allem, daß das natürliche Vermögen des Menschen, wenn auch tüchtig zu natürlichen Thätigkeiten [1]), doch zu den übernatürlichen, welche die Seele zum ewigen Leben vorbereiten, ohne den Beistand der Gnade unfähig ist.

Gegen diese Entwickelung, die natürlich der Ökonomie des Dialogs gemäß von dem höheren Princip, dem Geiste, ausgeht, erhebt die Seele folgende Einwendung [2]): Da der göttlichen Einrichtung zufolge in der Natur nichts vergeblich seyn kann, so wird auch die Bewegung und das Streben der Natur nicht vergeblich seyn. Wenn nun das Streben der Vernunft aus natürlicher Bewegung auf das höchste Gut, als das eigenthümliche Object der Vernunft, sich richtet und doch behauptet wird, es vermöge durch sich selbst zur Aneignung dieses Objectes nicht zu gelangen, wäre

1) Zur justitia civilis, wie es die augsburgische Confession ausdrückt, im Gegensatze gegen die justitia spiritualis.

2) Dialog. p. 97 u. 98.

damit nicht zugleich geſagt, daß in dieſem Natürlichen etwas Vergebliches und Nichtiges ſey? Denn nach etwas ſtreben und doch das Erſtrebte nicht erlangen können, was heißt das anders, als ſich vergeblich abmühen? Man muß alſo nothwendig entweder die natürliche Bewegung als in ſich nichtig bezeichnen, oder zugeben, daß die Natur alles das, wozu ſie durch natürliche Bewegung hingetrieben wird, auch durch ihr natürliches Vermögen erreichen könne. Der Geiſt, in dieſer Einwendung einen Beweis findend von dem Fortwirken der pelagianiſchen Irrlehre, ſetzt ſeine Belehrung folgendergeſtalt [1]) fort: Es gibt viele in der Kirche, die mit großem Anliegen und ſcheinbar gewaltigem Liebeseifer nach dem Guten ſtreben; ſie üben auch mit großer Strenge das Vorgeſchriebene; aber die eigentliche Aufgabe iſt hier, nicht bloß das Gute zu thun, ſondern auch das Gute gut zu thun. Das natürliche Vermögen des Menſchen iſt zu vielem Guten zureichend, aber die Meinung, daß es auch zureiche, das Gute gut zu thun [2]), iſt eine Abirrung von der Reinheit des chriſtlichen Glaubens. Dieß bewährt ſich ſchon aus dem Worte des Apoſtel Paulus, wenn er im Galaterbriefe ſpricht: Ich lebe, aber nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir; womit er ſagen will: die Werke des Lebens vollbringe ich nicht aus Kraft der Natur, ſofern ich Menſch bin, ſondern aus Kraft der Gnade, welche Chriſtus darreicht, ſofern ich deſſen Glied bin; nicht lebe ich als ein Wirkender nach dem Triebe der Natur, ſondern es lebt in mir Chriſtus, der durch die Kraft ſeines Geiſtes mich zu ſeinem von ihm geordneten Dienſte treibt. Die Wahrheit dieſes Wortes wird aber dem Menſchen auch in ſich ſelbſt klar, wenn er ſich über das Fleiſchliche erhebt und die Dinge im Lichte Gottes, welcher die Wahrheit iſt, betrachtet. Alle Richtung des vernünftigen Begehrens nämlich, ſie mag eine natürliche oder übernatürliche ſeyn, geht darauf, ſich mit dem höchſten Princip, welches Gott iſt, zu vereinigen, weil in ihm allein die Stätte der Ruhe und der Vollendung iſt. Dieſe Vereinigung aber iſt nicht eine Verbindung des einen mit dem andern in der Weiſe, daß eines dem andern örtlich ſich annäherte, ſondern es iſt die Ver-

1) Dialog. p. 99 — 108. 2) zur justitia spiritualis.

einigung eines zwiefachen Begehrens [1]), des göttlichen und vernünftigen, so daß eines in das andere so viel als möglich hineingebildet wird. Denn wie Gott nicht herabsteigt vom Himmel vermöge seines unwandelbaren Wesens, sondern vermöge der Mittheilung und des Einflusses der Güte, die von ihm ausfließt; so erhebt sich der vernünftige Geist über sich selbst nicht durch örtliche Vereinigung mit Gott, sondern durch einen gottesähnlichen Zustand [2]). Deßhalb wird auch der vernünftige Geist, je ähnlicher er Gott wird, desto mehr mit ihm vereinigt, und desto mehr von Gott geschieden, je unähnlicher er ihm wird. Alles wird durch sein Gewicht (seine Schwere) gezogen. Das Gewicht der Seele ist die Liebe, denn wohin die Seele strebt, dahin wird sie durch Liebe gezogen. Die Natur der Liebe aber ist, den Liebenden von sich abzuführen und in den Geliebten zu versetzen [3]), und so macht sie, daß der Liebende, versetzt (hineingebildet) in den Geliebten, die Gestalt desselben annimmt. Daher ist der Grund der Ähnlichkeit, wodurch sich die Seele mit Gott vereinigt, und der Unähnlichkeit, wodurch sie von ihm geschieden wird, in der Richtung (dem Begehren, Verlangen) ihrer Vernunft [4]) zu suchen. Und hierin liegt denn auch der Punct der richtigen Unterscheidung. Das Begehren (appetitus) nämlich, fährt der Geist fort [5]), wird auf verschiedene Art erregt, und darnach unterscheidet man die verschiedenen Arten der Liebe. Es geht hervor entweder aus einer natürlichen, oder einer seelischen, oder einer vernünftigen Bewegung. Die natürliche ist eine Folge der Disposition natürlicher Qualitäten, wie das Verlangen nach Ruhe im Zustande der Ermüdung; die seelische eine Folge der Wahrnehmung durch die Sinne, wie das Verlangen, etwas Schönes zu sehen; die vernünftige die Folge einer freien Entscheidung und Wahl des Begehrenden selbst; und von dieser letzteren sprechen wir. Diese vernünftige Bewegung kann wieder aus einer zwiefachen Liebe entspringen nach Maaßgabe

1) Verlangens, Strebens, duorum appetitorum.

2) per habitum deiformem.

3) gleichsam hineinzubilden, zu verwandeln, in amatum transferre.

4) dem appetitus rationalis. 5) Dialog. p. 104.

des zwiefachen Gewichtes, das an der Seele zieht. Es ist nämlich in der Seele von ihrer Schöpfung her ein Gewicht der natürlichen Liebe, vermöge dessen sie durch natürliches Verlangen nach dem höchsten Gute hingezogen wird; es ist in ihr aber auch die Gnade, durch die Güte des Erlösers der Natur als hinzutretende Gabe eingepflanzt, und dadurch ist in ihr ein Gewicht der göttlichen Liebe, vermöge dessen sie aus sich selbst gleichsam hinausgetrieben, über sich selbst erhoben und in seliger Selbstvergessenheit in den göttlichen Willen aufgelößt wird. Weil nun beide Arten von Liebe zum höchsten Gute hinziehen, werden sie häufig mit einander verwechselt, und, was aus der natürlichen Liebe hervorgeht, der göttlichen zugeschrieben. Aber es ist klar, daß die Natur, so lange sie in sich selbst verharrt und sich selbst liebt, Gott nicht ähnlicher werden und näher kommen kann, denn wenn die Natur selbst das Geliebte ist, so kann sie aus der Versetzung (Umwandlung) ihrer selbst in sich selbst nicht wesentlich verbessert werden [1]). Und in diesem Streben reiben sich viele in vergeblichen Anstrengungen und Tugendübungen auf. Das Kennzeichen der wahren Liebe aber liegt in ihrer Wirkung, in dem, was sie hervorbringt. Insofern nämlich die Liebe den Liebenden in den Geliebten gleichsam versetzt und verwandelt, erkennt man ihr Wesen an ihrem Erfolg: wer das Fleisch liebt, wird Fleisch; wer die Natur liebt, wird Natur; wer Gott liebt, wird Gott, weil er göttliche Gestalt anzieht. So oft also das Verlangen sich auf das höchste Gut richtet, ist wohl zu beachten, was es in dieser Richtung zu suchen sich bewußt ist. Sucht der Mensch das höchste Gut, weil es ihm gut, nützlich und angenehm ist, so strebt er darnach nicht als Liebender, sondern als Kaufmann; erhebt sich aber sein Verlangen aus Trieb der göttlichen Liebe; geht er über sich selbst und seine Natur hinaus, wird er, sein selbst vergessend, in Gott, den er liebet, aufgelößt, so daß er, uneingedenk des eigenen Nutzens und Genusses, nur den Willen, die Ehre, das Wohlgefallen des Ge-

1) Quia enim appetitus pondere amoris in amatum transfertur, si tunc *natura* est ipsum amatum, in quod appetitus appetentis transfertur, manifestum est, naturam ex translatione sui ipsius in se ipsam non meliorari, ac per hoc Deo similiorem, quam prius fuerat, non fieri.

liebten, sollte es auch seyn zu seiner eigenen Schmach, suchet; dann zieht er die göttliche Gestalt an und schreitet zur Gottähnlichkeit fort; das geschieht durch die wahre Liebe, die sich in allem dem Wohlgefallen des Geliebten ergibt und nichts verlangt, als von ihm geliebt zu werden. Hier wird aber auch einleuchtend, daß dieß durch Menschenwerk, durch Tugendübungen, die etwa auch noch in die Augen fallen, die Verdienst und Belohnung erwerben sollen, nicht erreicht zu werden vermag; denn dabei erhebt sich der Mensch nicht über sich selbst; vielmehr ist nur das die ächte Liebe, die sich selbst Belohnung ist, die sich selbst genügt, die nichts sucht, als sich selbst; und diese Liebe — dieß ist das nicht ausgesprochene, aber stillschweigende Resultat des Bisherigen — stammt nicht aus der Natur, weil sie über die Natur hinausgeht, sondern aus der göttlichen Gnade, die den Menschen über sich hinausführt und ihm göttliche Art und Kraft mittheilt. Denn nur wenn der Mensch von Gott selbst gezogen und gebildet wird, kann er in Gott hineingebildet und ihm ähnlich werden; oder, um es mit den Worten unseres Goch selbst in einer weiter unten folgenden Stelle [1]) zu sagen: „Weil in Gott das Gute wesenhaft ist, in der Creatur aber nur durch Theilnahme, und weil das Gute durch Theilnahme in keinem hervorgebracht werden kann, wenn sich nicht das wesenhaft Gute vermöge der freien Einwirkung seines unendlich gütigen Willens ihm zur Aneignung mittheilt, so kann in dem geschaffenen Willen keine Bewegung der Liebe seyn, wenn er nicht zuerst zur Liebe entzündet wird durch die Liebe des Schöpfers. Denn wie Eisen oder Holz nicht brennen können, ohne vom Feuer entzündet zu werden, so kann auch der geschaffene Wille nicht in Liebe wirken, ohne von der göttlichen Liebe entzündet zu seyn, wie auch nach dem Zeugniß des Johannes die Liebe darin besteht, daß Gott uns zuerst geliebt." Aus dieser göttlichen Liebe entwickelt sich dann die Gegenliebe, und zwar in immer steigendem Maaße, bis zur Vollendung des seligen Lebens, welches besteht „in einem steten und unendlichen Einströmen der göttlichen Güte und in einem steten und ewigen Zurückströmen des geschaffenen Willens zu Gott in der Fülle der Liebe."

1) Dialog. p. 122—24.

Viertes Hauptstück.

Das selbstgemachte und das wahre Christenthum.

Mit dem Pelagianismus und Semipelagianismus, der so vielfach in die scholastischen Systeme übergegangen war, stand das Mönchswesen, besonders in seiner spätern Ausbildung, in genauem innerem Zusammenhang. Beide stützten sich auf den Grundsatz der Verdienstlichkeit menschlicher Leistungen vor Gott, auf das feiner oder gröber aufgefaßte Princip der Werkheiligkeit und der Selbstgerechtigkeit, und wenn der Pelagianismus von den Christen überhaupt lehrte, daß sie sich ihre Seligkeit durch sittliche Würdigkeit und Tugendübung von der göttlichen Gerechtigkeit zu verdienen hätten, so ging das pelagianisirende Mönchthum nur noch einen Schritt weiter, indem es überzeugt war, durch strengere Tugendübung und besondere Verpflichtung darauf einen höheren Grad der Heiligkeit und des seligmachenden Verdienstes zu erwerben, ja möglicherweise einen Überschuß an Verdienst, der auch noch andern zu gute kommen könnte, zu erringen. Indeß herrschte diese Denkweise, die wieder wesentlich mit der gesetzlichen Richtung des Mittelalters überhaupt zusammenhing, nicht bei allen Mönchsorden und nicht bei allen Individuen, die einem Orden angehörten, auf gleichmäßige Weise; wir finden auch im Bereiche des Mönchsthums eine tiefere, reiner christliche Auffassung des Verhältnisses. Namentlich scheint hier ein ziemlich durchgreifender Unterschied, ja Gegensatz statt gefunden zu haben zwischen den Dominikanern und Augustinern. Der Dominikaner-Orden war im entschiedensten Widerspruch mit der im 12ten Jahrhunderte herrschenden Ketzerei entstanden; er hatte sich deren Bekämpfung und Vertilgung zum Hauptzweck gesetzt; nun aber repräsentirten die häretischen Parteien der damaligen und nächstfolgenden Zeit überwiegend das Princip der religiösen Innerlichkeit und einer mehr evangelischen Gesinnung, also mußte der Dominikaner-Orden je länger desto mehr dem in der römischen Kirche herrschenden Princip der Äußerlichkeit und Gesetzlichkeit verfallen.

Diese Stellung sehen wir denn auch die Dominikaner besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts einnehmen und die einzelnen ehrenwerthen Ausnahmen von Prediger-Mönchen, namentlich der tieferen Mystik ergebenen wie z. B. Taulers, kommen gegen den ganzen Ordensgeist wenig in Betracht: im Allgemeinen herrscht bei ihnen eine schroffe Abgeschlossenheit gegen alle Entwickelung, ein starres Festhalten an den überlieferten Lehrformen und an dem äußerlichen Kirchenthume, und, im Besitze der einflußreichsten Stellen in der Kirche und auf Universitäten, im Besitze vor allem der Inquisition, machen sie diese ihre Richtung mit furchtbarer Gewaltthätigkeit gegen Andersdenkende, besonders gegen die Vertreter des Neuen geltend. Überall, wo sich etwas Lebendigeres, Freieres, Höheres regt, wie z. B. bei Joh. von Wesel, Reuchlin, später bei Luther selbst, sehen wir die Dominikaner am eifrigsten dagegen geschäftig. Einzelne Orte aber waren vorzugsweise Sitze des Dominikaner-Geistes, wie in Deutschland namentlich Köln, welches dadurch zu einer Burg des Obscurantismus gegen alle Versuche des Fortschrittes wurde. Dagegen finden wir im Augustiner-Orden und in dem ihm verwandten kanonischen Leben eine tiefere und mehr innerliche Frömmigkeit, durchdrungen von dem Geiste ihres verehrten und fleißiger gelesenen Schutzheiligen, jenes gewaltigen Vertreters der Gnadenlehre, des Glaubensprincips und der daraus fließenden Innerlichkeit des christlichen Lebens gegen alle und jede äußere Werkheiligkeit. Minder verflochten in die Interessen des herrschenden Kirchenthums, lebten sie vorzugsweise der stilleren Betrachtung und dem Geschäfte der eigenen Heiligung und pflegten gleichsam traditionsweise einen milderen und innigeren christlichen Sinn. Zeugniß dessen sind der Kanoniker Thomas von Kempen und die beiden berühmten Augustiner Staupitz und Luther. Namentlich geht aus den Briefen Luthers in der vorreformatorischen Periode seines Lebens, welche das tiefste religiöse Bedürfniß und den innerlichsten evangelischen Geist athmen, hervor, daß er in dieser Beziehung nicht wenige Gleichgesinnte innerhalb seines Ordens in verschiedenen Gegenden von Deutschland hatte. Dieser Richtung nun, die auch in den Niederlanden ver-

breitet war und hier namentlich die Grundlage bildete zu der freieren Genoſſenſchaft der Brüder vom gemeinſamen Leben, war auch Johann von Goch zugethan. Er war Vorſteher der Canoniſſinen des heiligen Auguſtin zu Mecheln, alſo inſofern mit dem Auguſtiner-Orden verbunden; aber dabei urtheilte er mit dem freieſten Geiſt über den Werth des Mönchslebens, ſeiner Gelübde und Übungen; und daher ſehen wir auch bei ihm jenen feindſeligen Gegenſatz der Orden und ihrer Denkweiſen ſich wiederhohlen. Er hatte vielfach, namentlich in der beſondern Schrift, die über dieſen Gegenſtand handelte, das Princip der evangeliſchen Freiheit vertheidigt. Dagegen war ein uns unbekannter Dominikaner aufgetreten; und wider dieſen richtete Goch, wie ſchon bemerkt, ein beſonderes Apologetiſches Sendſchreiben[1]). Aber auch ſchon in der

1) Dieſe *Epistola Apologetica*, declarans, quid de Scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum iſt abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1 — 24. Veranlaſſung dazu gab ein uns unbekannter (Walch Vorrede p. XVIII.) Predigex-Mönch, der gegen die Freiheit der chriſtlichen Religion und wahrſcheinlich auch insbeſondere gegen Goch, ſey es nun mit Beziehung auf deſſen Tractat über die vier Irrthümer, oder auf das Werk über die chriſtliche Freiheit, oder auf beide (Walch a. a. O. p. XIX.) geſchrieben hatte. Das Sendſchreiben, über deſſen Literäriſches wir ſpäter ſprechen werden, iſt wahrſcheinlich die am ſpäteſten abgefaßte Schrift Gochs; es ſtützt ſich ganz auf die früheren, enthält im Weſentlichen nichts Neues und liefert nur einen Beweis, daß Goch ſeinen Überzeugungen bis zum Schluſſe des Lebens getreu blieb. Da es nichts Eigenthümliches zur Kenntniß Gochs liefert, ſo kann hier eine kurze Angabe des Inhaltes mit wenigen Auszügen genügen. Das Ganze, nur 24 Seiten befaſſend, zerfällt in zwei Theile: der erſte S. 1 — 14. handelt von der Erkenntnißquelle des wahren chriſtlichen Glaubens, der Schrift, und deren Verhältniß zu den Ausſprüchen ſpäterer Lehrer; der zweite S. 14 — 24. von dem Princip der chriſtlichen Freiheit. Der erſte Theil beſtreitet in der Weiſe, die wir an Goch ſchon kennen, die Autorität der Theologen und Philoſophen, inſofern ſie eine ſelbſtändige Geltung haben ſollten, begründet das alleinige Anſehen der kanoniſchen Wahrheit, und macht deren innere Übereinſtimmung in Beziehung auf einzelne bibliſche Schriftſteller anſchaulich; beſonders ſtark wird Ariſtoteles ſammt ſeinen Mitſchuldigen (cum suis complicibus, p. 6.) und der heilige Thomas verworfen, von welchem letzteren es gleich zu Anfang heißt: „Wer iſt doch dieſer Thomas von Aquin, daß wir ſeinen, wenn

Schrift von den vier Irrthümern ſpricht Goch in der letzten Ab-

auch auf philoſophiſche Gründe geſtützten, Schriften Glauben beimeſſen ſollten im Widerſpruch mit der kanoniſchen Wahrheit? Wird ihm nicht durch die ganze Kirche hin vielfach widerſprochen? Werden nicht ſeine Schriften vielfältig von den berühmteſten und gleich hoch geſtellten Lehrern ſowohl mit triftigen Gründen widerlegt, als auch bisweilen mit Unwillen verſpottet? Denn manchen ſcheint es, dieſelben wichen ſo ſehr von der geſunden Lehre ab, daß ſie ſie nicht einmal einer gründlichen Widerlegung werth achten." Der zweite Theil zeigt nun, geſtützt auf die Schrift, namentlich auf Paulus, aber auch auf Jacobus, dem Gegner, der ſich wie alle Dominikaner durch Vertheidigung des Princips mönchiſcher Strenge und Geſetzlichkeit ausgezeichnet zu haben ſcheint, daß das evangeliſche Geſetz von Anbeginn an auf die Freiheit des Geiſtes geſtellt geweſen und nie von jemanden auf die rechte Weiſe beobachtet worden ſey, außer in Freiheit des Geiſtes. Alle Theologen, heißt es hier, die alten und neuen, ſtimmen darin überein, daß die menſchlichen Handlungen ſo viel Verdienſt oder Schuld haben, als ſie Freiwilliges haben; ſo daß nichts gut oder böſe geachtet wird, es werde denn als ein Freies erfunden. Mag ſich alſo einer durch tauſend Gelübde zum Guten verpflichten, aus der Verpflichtung ſelbſt geht kein Verdienſt hervor, wenn er nicht das Gute, wozu er ſich verpflichtet, in Freiheit des Geiſtes wirkt. Daß das evangeliſche Geſetz nur in Freiheit recht beobachtet werden kann, folgt auch daraus (Epist. apolog. p. 19. 20.), daß es ein Geſetz der Liebe iſt. Lieben kann niemand, als aus Freiheit des Willens. Zur Liebe kann niemand gezwungen werden. Zur Enthaltſamkeit, zur Entſagung des Eigenthums, zum Gehorſam kann man einen zwingen, aber nicht zur Liebe. Die Liebe entſpringt aus dem Willen und aus der Gnade, welches die freieſten wirkenden Principien ſind, ſo daß nicht anders als frei geſchehen kann, was aus Liebe geſchieht. Jeder aber muß lieben, der das evangeliſche Geſetz erfüllen ſoll. „Wie aber ſoll der Zwang der Verpflichtung in Freiheit umſchlagen? Da nicht Schwarz durch Schwarz in Weiß, oder Kalt durch Kalt in Warm umgewandelt werden kann, ſondern wie das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, ſo muß die Nöthigung von den Werken der Tugend abgethan werden, wenn ſie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geſchehen, gerechnet werden ſollen." (Epist. apolog. p. 21.) Die Werke des Glaubens ſind nicht alle und jede gute Werke, ſondern allein die, welche aus Liebe geſchehen, denn nur in dieſen zeigt ſich der Glaube lebendig. Es könnte einer hundert Jahre lang Werke der Enthaltſamkeit üben vermöge eines Gelübdes, nicht aber aus Liebe, um Gott näher zu kommen, und es würde ſich darin weder ſein Glaube lebendig zeigen, noch vollenden, vielmehr würde derſelbe für todt und unwirkſam geachtet werden müſſen. (Epist. apolog. p. 22.) Abraham gefiel Gott nicht, weil er äußerlich ſeinen Sohn darbringen wollte, ſondern weil er, dem göttlichen Befehle gehorſam, ſich dem göttlichen

theilung ſeine Grundſätze aus. Er bezeichnet nämlich [1]) als den vierten Grundirrthum die Meinung derjenigen, „welche zwar den zwiefachen Act des Glaubens, ſowohl den des inneren Thuns als den des äußeren Wirkens zur Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens für erforderlich halten, aber dabei ohne Scheu behaupten, zur Vollbringung der vollkommneren Werke des evangeliſchen Geſetzes reiche die Freiheit des Geiſtes nach der inneren Bewegung des Glaubens nicht zu, ſondern es ſey hierzu auch die Verpflichtung des Gelübdes unumgänglich nothwendig; ſo daß ſie, die evangeliſche Freiheit auf die Dienſtbarkeit der Verpflichtung zurückführend, nicht weit von dem phariſäiſchen Aberglauben entfernt ſind." Und fügt dann hinzu: „Dieß iſt der Irrthum unſerer Zeit, der ſich mit der pelagianiſchen Irrlehre in vielem verwandt zeigt. Denn dieſe hat unſinniger Weiſe behauptet, die Gnade ſey zu den Tugendwerken des ewigen Lebens nicht nöthig, ſondern das natürliche Willensvermögen allein ſey hierzu genügend; jener Irrthum aber, wenn wir ihn genau ins Auge faſſen, obwohl er die Nothwendigkeit der Gnade zu ſolchen Werken bekennt, iſt dennoch auch in der Meinung begriffen, daß die Gnade an und für ſich dazu nicht hinreichend ſey.

Willen in allem gleichförmig machte. Denn da der göttliche Wille Maaß und Regel alles Guten im geſchaffenen Willen iſt, ſo wird alle Güte des geſchaffenen Willens daraus erkannt, in wiefern er mit dem göttlichen Willen übereinſtimmt. (Ebendaſ. S. 23.) Der Gehorſam iſt nicht die Thätigkeit des Willens, vermöge deren er den übrigen Kräften der Seele und den Gliedern des Körpers gebietet, ſondern die Thätigkeit, die der Wille aus Anregung der Gnade aus ſich ſelbſt hervorbringt, und vermöge deren er ſich ſowohl in Betreff des Gewollten, als in Betreff der Art des Wollens, durch freie Liebe ganz in das, was Gott gefällt, auflöſt. Wer nur äußerlich thut, was geboten wird, ohne innere Zuſtimmung des Willens, der ſcheint zu gehorchen, aber er wirkt nicht in der That das Werk des Gehorſams; dieſes beruht ganz auf dem freien Eingehen des Willens; wer wider Willen das Gebotene thut, ſtellt ein Bild der Tugend dar, aber nicht die Tugend ſelbſt. (Epist. apolog. p. 23. 24.) Aus allem aber geht hervor, daß unter dem evangeliſchen Geſetze nichts Gottgefälliges geſchehen kann, außer vermöge der Freiheit der Liebe, zu der uns Chriſtus befreit hat. (Ebendaſ. S. 24.)

1) Dialog. p. 109.

Denn die Behauptung, daß ohne die Verpflichtung des Gelübdes die evangelischen Rathschläge in ihrer höchsten Vollendung nicht beobachtet werden können, fällt doch wesentlich zusammen mit der andern, daß die Gnade des evangelischen Gesetzes dazu an und für nicht hinreicht." In diesen wenigen Worten ist der Zusammenhang des Mönchsthums und des ganzen kirchlichen Gelübde- und Verpflichtungswesens mit dem Princip des Pelagianismus treffend aufgezeigt; ebenso treffend ist aber auch, was Goch ausführlicher gegen diesen vierten Grundirrthum ausspricht, und hier ist es besonders, wo er seine dialectische Kunst, die auch sonst nicht gering ist, mit vieler Virtuosität entwickelt.

Da Goch auch hierbei vorzugsweise den Hauptrepräsentanten der mittelalterlichen Theologie, Thomas von Aquino, im Auge hat, so ist es auch hier erforderlich, in Kürze zusammenzufassen, was dieser über das Gelübde, die eigentliche Grundlage des Mönchthums, lehrt [1]). Er bezeichnet das Gelübde als eine solche Art des Versprechens, vermöge dessen jemand, der dazu durch sein Alter und sonstiges Verhältniß fähig ist, Gott etwas ausgezeichnet Gutes [2]), welches ganz in seinen Willen gestellt ist, zu leisten aus freiem Triebe zusagt. Das Gelübde ist nach Thomas ein gottesdienstlicher Act [3]), dem die höchste Verpflichtungskraft einwohnt, sowohl wegen des der göttlichen Majestät gegebenen Versprechens, als wegen des nicht geringen Nutzens, den es bringt, denn es bewirkt, daß gewisse gute Werke eine höhere Bedeutung und ein größeres Verdienst bei Gott erhalten, als sie sonst haben würden. Zur Vollständigkeit des Gelübdes gehört dreierlei: die Überlegung, der Vorsatz des Willens, und das wirkliche Versprechen, in welchem sich das Gelübde vollendet; in der Natur des Gelübdes aber liegt es, daß es sich immer auf ein besonderes höheres Gute [4]) beziehe, als dasjenige Gute ist, welches im Allgemeinen zur Noth-

1) Thomas handelt über diesen Gegenstand in der Summa Theol. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. in 12 Artikeln.

2) aliquod excellens bonum.

3) latriae actus.

4) ein melius bonum, wie es Thomas wiederholt bezeichnet.

wendigkeit des Heiles gehört. Jedes Gelübde geht in höchſter Inſtanz auf Gott und iſt eine Beſtimmung über ſolche Dinge, die man zur Ehre und im Gehorſam Gottes verrichten will, und inſofern iſt es ein gottesdienſtlicher oder religiöſer Act; und dieß gilt auch von den Gelübden, die man zunächſt den Heiligen oder den kirchlichen Vorgeſetzten thut, denn immer gelobt doch auch hierbei der Menſch Gott, er wolle das erfüllen, was er den Heiligen oder Prälaten gelobt hat. Inſofern aber das Gelübde eine gottesdienſtliche Handlung iſt, iſt das, was vermöge eines Gelübdes verrichtet wird, löblicher und verdienſtlicher [1]), als das, was ohne Gelübde verrichtet wird [2]). Zwar könnte es ſcheinen, ſagt Thomas, es ſey das Umgekehrte der Fall, weil, wer ohne Gelübde handelt, weniger einem Zwang unterworfen iſt, weil das Gelobte oft mit niedergeſchlagenem traurigem Gemüthe geübt wird, und weil das Gelübde keine beſondere Kraft beſitzt, den Willen zu befeſtigen. Aber genauer erwogen verhält es ſich nicht ſo. Es zeigt ſich vielmehr in dreifacher Beziehung als beſſer und verdienſtlicher, ein Werk vermöge Gelübdes zu thun, als ohne Gelübde. Erſtlich, weil das Gelübde eine gottesdienſtliche Handlung iſt; als ſolche ſteht es obenan unter den moraliſchen Tugenden; das Werk einer höheren Tugend iſt aber immer beſſer und verdienſtlicher, als das einer niedrigen; in dieſem Sinne erhält das Faſten oder die Enthaltſamkeit einen höheren Werth durch Verbindung mit einem Gelübde, weil ſie unter dieſer Vorausſetzung zum Dienſte Gottes gehören und gleichſam Gott dargebrachte Opfer ſind. Sodann, weil derjenige, der etwas gelobt und darum thut, ſich Gott mehr unterwirft, als der, welcher daſſelbe ohne Gelübde thut; denn er unterwirft ſich Gott nicht bloß in Beziehung auf die Handlung, ſondern auch in Beziehung auf die Freiheit zu derſelben, weil es nun nicht in ſeiner Willkür ſteht, anders zu handeln. Endlich, weil durch das Gelübde der Wille unbeweglich im Guten befeſtigt wird; etwas aber aus einem im Guten befeſtigten Willen thun, gereicht

1) laudabilius et magis meritorium.

2) Dieß iſt der Hauptfragepunct und dieſen behandelt Thomas beſonders im 4ten Artikel der 88ſten Quaestio.

zur Vollendung der Tugend, wie auch im entgegengesetzten Fall das Sündigen aus verhärtetem Sinn eine schwerere Sünde ist.

Dieser ganzen Auffassung der Lehre vom Gelübde und der pelagianisirenden Denkweise, worauf sie nach seiner Überzeugung beruht, begegnet nun Goch in folgender dilemmatischen Schlußreihe [1]). Das Gelübde ist entweder ein Act der Natur, oder ein Act der Gnade. Ist es ein Act der Natur, bewirkt durch die natürliche Neigung des Willens zum Guten im Allgemeinen, so folgt, daß die Gnade an sich nicht zureicht zur vollen Beobachtung des evangelischen Gesetzes; denn wenn die Gnade an sich zureichte, so wäre nicht das Hinzukommen eines Actes der Natur erforderlich. Ist aber das Gelübde ein Act der Gnade, bewirkt durch eine Neigung des Willens zum Guten im engeren Sinne, insofern der Wille durch die Gnade dazu bewegt wird, so frägt sich wieder, ob diese Bewegung der Gnade nothwendig erfordert werde zur Vollständigkeit des Gelübdes oder nicht? Wird dieselbe nicht nothwendig erfordert, so ergibt sich wieder der Schluß, daß das Gelübde ein wahres und vollständiges seyn kann ohne die Gnade und so fällt man wieder in den oben bezeichneten Irrthum zurück; wird dagegen die Gnade nothwendig zum Gelübde erfordert, so ist eben damit zugestanden, daß ein Gelübde, ohne die Bewegung der Gnade abgelegt, kein wahres und vollständiges sey. Ist es aber kein wahres, so ist es auch nicht verbindend; ist es nicht verbindlich, so kann auch der Gelobende zur Beobachtung desselben nicht angehalten werden. Und doch wird jeder Religiose (Mönch) zur Beobachtung seines Gelübdes von der Kirche angehalten, und zugleich ist klar, daß viele keineswegs durch die Bewegung der Gnade zu ihrem Gelübde und Orden bestimmt werden, sondern durch nichtswürdige Gründe, deren Gelübde aber dennoch von der Kirche als ächt und gültig anerkannt wird, insofern die Kirche sie nur einer strengeren Disciplin und etwa der Buße in einem andern Kloster unterwirft. So ist also einleuchtend, daß [im Sinne der bestrittenen Gegner] zur Wahrheit und Vollständigkeit eines Gelübdes die Bewegung der Gnade nicht nothwendig erfordert wird. Gesetzt aber

1) Dialog. p. 110 — 113.

auch, was die Gegner als ihre Lehre ausſprechen, die Gnade ſey zur Wahrheit des Gelübdes nothwendig, und der Wille des Gelobenden werde durch dieſe Gnade im Guten befeſtigt, wie der Urheber dieſer ganzen Irrlehre [1]) offenbar behauptet, ſo erhebt ſich eine weitere Frage, nämlich dieſe: da ſich die Gnade verhält zum Willen, wie das Licht zum erleuchteten Gegenſtande, und darum die Gnade in dem Willen etwas ſetzen muß, wie das Licht etwas ſetzt im erleuchteten Gegenſtande; da ferner dieſes von der Gnade Geſetzte nichts anderes iſt, als eine gewiſſe Gleichförmigkeit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen; da endlich dieſe Gleichförmigkeit durch die Zunahme der Gnade täglich wächſt, bis die Empfänglichkeit des Willens aufs höchſte geſteigert iſt, wo denn die Seele würdig iſt, jenes Wort der Wahrheit zu vernehmen: gehe ein zu deines Herrn Freude, weil ſie den höchſten Gipfel der Liebe erreicht hat und ganz in den geliebten Gegenſtand, nämlich Gott, umgewandelt iſt; da ſich dieß alles ſo verhält, wie kann doch die Gnade, auch durch ein aus ihr hervorgegangenes Gelübde, mehr ſetzen in dem Willen eines Gelobenden, als ſie ſetzt in dem Willen deſſen, der ſich ohne Gelübde vermöge der evangeliſchen Freiheit darbringt, um nach der Vollkommenheit des Evangeliums alle Tage ſeines Lebens dem Herrn zu dienen? Dagegen werden die Widerſacher antworten, das Gelübde ſetze im Willen des Gelobenden eine Feſtigkeit im Guten, wie ſie im Willen des nicht Ge-

1) Inſofern Thomas überhaupt lehrt, daß nichts Gutes von den Menſchen geſchehe, auch das von der menſchlichen Freiheit ausgehende nicht, ohne Anregung und Mitwirkung der göttlichen Gnade (ſ. Summa Theol. P. II, 1. Quaest. 109, wo es unter anderm heißt: Liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente ... nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; et ideo, cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo), muß er nothwendig auch behaupten, daß das höhere Gute, welches vermöge eines Gelübdes vollbracht wird, obgleich von dem freien Willen ausgehend (dicitur enim aliquis proprio voto facere, quae *voluntarie* facit. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 1.), doch zugleich eine Wirkung der Gnade ſey, welche den Willen in dieſem höheren Guten ſtärkt und befeſtigt.

lobenden nicht ſey, indem ſie ſich auf ihren Lehrer [1]) berufen, welcher ſagt: Der Wille des Gelobenden wird durch das Gelübde befeſtigt im Guten und gewinnt eine gewiſſe Ähnlichkeit mit der Befeſtigung der Seligen. Von der Unhaltbarkeit dieſer Behauptung können wir uns jedoch ſehr beſtimmt überzeugen [2]). Fände eine ſolche beſondere Befeſtigung wirklich ſtatt, ſo müßte ſie ſeyn die Befeſtigung entweder der zum Heile beſtimmten [Prädeſtinirten], oder der Geheiligten, oder der Seligen, denn eine andere gibt es nicht. Aber erſtlich, die Befeſtigung der Prädeſtinirten tritt hier nicht ein: denn dieſe ſchließt, wenn auch nicht die Möglichkeit des Sündigens, doch die Möglichkeit eines entſcheidenden Abfalles und letztlichen Beharrens in der Sünde aus, weil die Endabſicht Gottes ihres Zieles nicht verfehlen kann; durch das Gelübde dagegen wird eine ſolche Befeſtigung nicht ertheilt, vielmehr haben die ausgezeichnetſten Lehrer offen behauptet, daß viele Religioſen der Verdammung unterliegen werden, und kein verſtändiger Menſch wird wagen, allen Mönchen die Seligkeit zuzuſprechen. Ebenſo wenig können wir ferner den Gelobenden die Befeſtigung der Geheiligten beilegen: denn dieſe ſetzt eine untrennbare Einigung des Willens mit dem göttlichen vermöge der ſteten Gegenwart der göttlichen Gnade voraus, ſolches geſchieht aber nicht durch das Gelübde, denn die Mönche können gar wohl von der Tugend abfallen und in die tiefſten Laſter verſinken, was nicht Noth thut zu beweiſen, weil das Leben vieler augenſcheinlich ſo verrucht iſt, daß man im Sprichwort ſagt: was ein Mönch zu thun wagt, würde der Teufel ſich ſchämen zu denken. Am allerwenigſten aber zeigt ſich endlich bei den Gelobenden die Befeſtigung der Seligen: denn in dieſem Zuſtande tritt die Unmöglichkeit des Böſen ein, wegen der Gegen-

1) Thomas von Aquino, der auch hier gemeint iſt, ſagt in ſeiner Summa Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 4: Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem: ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et *talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum.*

2) Dialog. p. 114 — 124.

wart des höchsten Gutes und einer solchen Durchdringung des Willens von demselben, daß er davon gar nicht abwendig gemacht werden kann; so etwas wird aber niemand von den Mönchen aussagen wollen, die täglich und vielfach sündigen, und sich oft mehr an den schändlichsten Umarmungen, als an geistlichen Genüssen und göttlicher Süßigkeit erfreuen, was so offenbar ist, daß es keines Beweises bedarf. Somit ist klar, daß das Gelübde keine besondere Befestigung im Guten gewährt, die nicht ohne Gelübde auch dem zu Theil würde, der sich aus freier Bewegung der Gnade täglich Gott zum Dienste weiht; ja, was noch mehr ist, daß das Gelübde zum Fortschritt im Guten im Allgemeinen schlechthin nichts beiträgt, sondern etwa nur in besondern Fällen, wie z. B. Ketten und Banden manchem Schwachen dienlich seyn können.

Wenn auf diese Beweisführung die Seele, von einem andern Ausspruche des Thomas [1]) ausgehend, noch entgegnet, daß dem Menschen durch den Zwang des Gelübdes das Gute doch erleichtert werden könne, wie z. B. auch das jüdische Volk durch Drohung und Schrecken zur Erfüllung des Gesetzes getrieben worden, während es bei voller Freiheit schwerer sey, im Guten zu beharren; so antwortet darauf der Geist mit dem vollsten Rechte, daß das eben nicht das wahrhaft Gute sey, was auf solche Weise zu Stande komme [2]), weil dieses nur aus der Freiheit hervorgehen, die Freiheit aber nur durch die Liebe ihre Richtung erhalten könne. „Es ist klar [3]), daß die, welche getrieben werden müssen, das Gute selbst, zu dem sie sich verpflichtet, nicht lieben, weil nur das vorzugsweise freiwillig ist, was aus Liebe geschieht." Dadurch aber kann der Mensch auf keine Weise Gott ähnlicher werden, „denn da Gott nichts aus äußerer Nöthigung, sondern alles nur aus freier Willensentscheidung thut, das vernünftige Geschöpf aber sich vor allen andern Geschöpfen dadurch auszeichnet, daß sein Thun nicht der Nothwendigkeit unterliegt, so leuchtet ein, daß das menschliche Handeln desto gottähnlicher ist, je mehr es aus der

1) In der Summa contra gentiles.

2) Dialog. p. 118 — 122.

3) Dialog. p. 120 und 121.

Freiheit hervorgeht. ... Ja ſelbſt die Gnade hebt die natürliche Freiheit des Willens nicht auf, ſondern vollendet ſie und löſt ſie durch die Liebe in eine höhere Freiheit auf. Denn in dem Maaße als diejenige Liebe, welche durch die Gnade in den Willen ſich ergießt, höher und kräftiger iſt, als die Liebe, die der Natur entſtammt, in demſelben Maaße iſt auch die Freiheit, die aus der Gnade kommt, höher als die der Natur, weil immer das am freieſten iſt, was aus der Liebe fließt."

Hiermit wären zwar die Gegner im Weſentlichen widerlegt, allein weil es Goch in dieſem Puncte mit dem Grundirrthume ſeiner Zeit zu thun hat, ſo verfolgt er denſelben in alle ſeine Wurzeln und Verzweigungen, und da er bei dieſer Gelegenheit noch manches auch reformatoriſch Wichtige ſagt, ſo gehen wir noch etwas weiter mit ihm. Die Seele erhebt ſpäter [1]) den Einwurf, daß doch auch in Beziehung auf das Leben in der chriſtlichen Religion überhaupt ein verpflichtendes Gelübde ſtatt finde in der Taufe, und die Kirche, die ſich dieſes Gelübde ablegen laſſe, auch jeden zur Erfüllung deſſelben anhalte. Hierauf entgegnet der Geiſt [2]), indem er den Unterſchied zwiſchen dem Verſprechen in der Taufe und dem Mönchsgelübde bemerklich macht. Das Gelübde des Glaubens iſt bei dem Täufling zum Heile weſentlich, wie auch in ſeinem Leben die Beobachtung der Gebote. Chriſtus fordert, daß wir ihn bekennen ſollen vor den Menſchen, und der Apoſtel bezeichnet als einen Beſtandtheil des beſeligenden Glaubens nicht allein die Zuſtimmung des Herzens, ſondern auch das Bekenntniß des Mundes. Was aber als nothwendig verlangt wird, dazu wird durch die Gnade des Geſetzgebers auch das Vermögen verliehen. Daher kommt es, daß die Freiheit des Willens, wie ſie nicht vermindert wird durch die Verpflichtung auf das evangeliſche Geſetz, ſo auch keine Minderung erleidet durch das Gelübde des Glaubens, welches ein durchaus freiwilliges ſeyn ſoll. Zugleich iſt das Gelübde des Glaubens in der Taufe die Befeſtigung der innerlichen Gemeinſchaft und Freundſchaft des Getauften mit

1) Dialog. p. 152.

2) Dialog. p. 153 sqq.

der Kirche; denn ein beſſeres Zeichen unverletzlich heiliger Verbindung gibt es nicht, als ein ſolches unwiderrufliches Gelübde, den Glauben zu halten. Auch gehört daſſelbe zum Weſen des Sacramentes [1]): denn die Sacramente ſind unterſcheidende Zeichen, durch welche nicht allein im verborgenen Urtheile Gottes, ſondern auch im offenbaren Urtheile der Kirche die Gläubigen von den Ungläubigen geſondert werden; hierzu iſt eine innere Dispoſition für die Aufnahme der Gnade, ſo wie ein Bekenntniß und eine Bethätigung des Willens erforderlich, und zwar bei der Taufe in noch höherem Maaße, als bei den übrigen Sacramenten, weil ſie dasjenige unter den Sacramenten iſt, durch welches der Täufling der Kirche erſt einverleibt wird. Alles dieſes nun, was das Taufgelübde als heilſam und nothwendig erſcheinen läßt, iſt auf das Mönchsgelübde nicht anwendbar; es iſt alſo einleuchtend, daß beide weſentlich verſchieden ſind. Und wenn mit dem Taufgelübde eine Verheißung verbunden iſt, inſofern denen, die Chriſtum aufnehmen, die Macht gegeben wird, Kinder Gottes zu werden, ſo iſt nicht einzuſehen, welche Verheißung höherer Vollkommenheit etwa mit dem Mönchsgelübde verknüpft ſeyn ſollte. Denn wenn daſſelbe eine Vollkommenheit ertheilte, ſo könnte dieſe nur darin beſtehen, den menſchlichen Willen übereinſtimmender mit dem göttlichen zu machen, als worin die ganze höhere Vollkommenheit der Seele beſteht. Daß dieß aber nicht der Fall ſey, iſt ſchon gezeigt. Ferner unterſcheidet der Geiſt [2]) bei dem Gelübde zweierlei, die Darbringung und die Verpflichtung (oblatio et obligatio) des Willens zum Guten. Die Darbringung des Willens beſteht darin, daß der durch die Gnade gebildete Wille ſich durch freie Wahl zur Vollbringung tugendhafter Handlungen hergibt und iſt nicht weſentlich verſchieden von dem Wollen (volitio) des Guten ſelbſt. Eine ſolche Darbringung aber, wie ſie immer von der Anregung der Gnade ausgeht, ſo findet ſie auch in jedem Willen ſtatt, der durch die Gnade gebildet iſt; ſie iſt alſo nicht etwa ſpeciell im Willen bloß des Gelobenden, ſondern allgemein in jedem wahrhaft tugendhaften Willen.

1) Dialog. p. 156.

2) Dialog. c. 13. p. 159 — 161.

Die Verpflichtung des Willens aber besteht darin, daß derselbe aus freier Wahl durch ein Versprechen oder Gelübde sich verbindlich macht, dieß oder jenes zu thun. Hierbei, weil eine solche Verpflichtung ebenso gut übernommen werden kann von einem Sünder, wie von einem Tugendhaften, findet eine Anregung der Gnade nicht statt, sondern bloß eine Willens- und Verstandes-Entscheidung; und darum setzt dieselbe keine höhere Vollkommenheit in dem Willen des sich Verpflichtenden, weil dieß allein vor das Forum der Kirche gehört, die nur über das zu Tage Liegende urtheilt [1]).

Alles Bisherige spricht wesentlich gegen das Gelübde, denn nach allen Beziehungen wird anschaulich gemacht, daß dasselbe zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nothwendig sey, daß es zu dem wahrhaft und allgemein Guten kein integrirendes Moment hinzubringe; insofern nun aber die gesammte christliche Weltanschauung und sittliche Beurtheilung des Mittelalters auf der Voraussetzung von einer höheren Vollkommenheit des Mönchslebens, von einer eigenthümlichen Erhabenheit der mönchischen Tugend ruhte, und das Mönchsleben seine letzte bindende Grundlage in dem Gelübde und dessen Bedeutung hatte, war diese Polemik von großer, tiefgreifender Bedeutung. Indeß konnte es scheinen, als ob sich Goch durch diese Polemik in Widerspruch mit sich selbst und mit der Kirche verwickle: mit sich selbst, weil er einer klösterlichen Anstalt vorstand; mit der Kirche, weil sie Mönchthum und Gelübde angeordnet hatte oder doch billigte. Er mußte also der ganzen Institution, obwohl er deren Nothwendigkeit leugnete, doch wenigstens etwas relativ Gutes oder Nützliches zuerkennen. Er mußte zeigen, daß er nicht das Mönchthum schlechthin, sondern nur das Irrthümliche, Abergläubische, Verderbliche des Mönchthums bekämpfe. Und dieß thut Goch auch, indem er sich namentlich über das Verhältniß des Mönchthums und des Gelübdes zur Kirche, und über deren Verhalten in manchen äußerlichen Anordnungen auf eine höchst merkwürdige Art äußert. „Die Kir-

1) De occultis non judicat ecclesia.

che," ſagt er [1]), „iſt die Mutter der Gläubigen. In den Müttern iſt aber oft mehr Liebe, als Verſtand [2]). Daher iſt in manchen Handlungen der Kirche mehr Eifer der Frömmigkeit wahrzunehmen, als Licht der Unterſcheidung. Und ſo geſchieht es, daß die ſtreitende Kirche, eben darum, weil ſie die ſtreitende iſt, obwohl ſie bisweilen irrt in der Einſicht, doch niemals irrt in der Liebe, weil ſie alles, was ſie zur Vervollkommnung ihrer Kinder anordnet, ohne Zweifel aus mütterlicher Liebe thut. Dieß gilt auch von dem Gelübde: denn obwohl daſſelbe nicht geeignet iſt, den Willen im Guten zu befeſtigen, ſo kann es doch Gelegenheit geben zum Guten. Denn, gleichwie viele Dinge verboten werden, nicht weil ſie an ſich böſe ſind, ſondern weil ſie Veranlaſſung zum Böſen geben können, ſo werden auch viele Dinge angeordnet, nicht weil ſie an ſich gut ſind, ſondern weil ſie manchem Gelegenheit zu etwas Beſſerem geben können. So iſt das Schweigen der Mönche nicht an ſich etwas Gutes oder das Beſſere; vielmehr iſt es beſſer, zur rechten Zeit und am rechten Orte gut und nützlich zu ſprechen; aber doch kann das Schweigen zu manchem Guten Gelegenheit geben. Ganz in dieſem Sinne iſt auch das Gelübde von der Kirche angeordnet, nicht daß es an ſich etwas beſonders Gutes wäre [3]), ſondern weil es für viele Schwache und Nachläſſige eine Veranlaſſung werden kann zu etwas Beſſerem. Wie auch der Heiland ſagt: „„Nöthige ſie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde;"" nicht damit ſein Haus durch die Nöthigung unfreiwilligen Zwanges mit Guten angefüllt werde, ſondern damit aus der Nöthigung etwas Gutes, das ſeiner Natur nach nur freiwillig ſeyn kann, hervorgehe." Dieß wird nun von Goch in folgenden Betrachtungen [4])

1) Dialog. c. 14. p. 164 und 165.

2) In matribus autem plus solet abundare affectus, quam vigere intellectus.

3) Ja wer das Gute nur des Gelübdes wegen aus Furcht vor der Strafe und ohne Liebe thut, der ſündigt vielmehr. Dialog. cap. 22. p. 229: Religiosus faciens actus voti sui, ad quos se obligavit ex timore poenae, transgressoribus oppositae, nullo eum adjuvante amore justitiae, peccat.

4) Dialog. cap. 15. p. 165 — 171.

noch weiter ausgeführt. Der Wille, der sich einer fleischlichen Freiheit hingibt, muß bisweilen durch Zwang von den Werken des Fleisches zurückgehalten werden, indem man ihm die Gelegenheit entzieht. Dadurch wird zwar der Wille an sich nicht umgewandelt, aber er kann doch Anlaß zur Umkehr erhalten, wie z. B. der verlorene Sohn. Gleichwie nun Gott den in falscher Freiheit ausschweifenden Willen durch Unglück nicht sowohl zum Guten zwingen, als ihm vielmehr Veranlassung geben will, daß er sich frei dem Guten zuwende, so legt die Kirche den Mönchen die Verbindlichkeit des Gelübdes nicht sowohl deßhalb auf, damit sie zum Guten genöthigt würden, als vielmehr um dadurch das freiwillige Gute aus ihnen hervorzulocken. Damit soll nicht die Anordnung der Kirche herabgesetzt, sondern nur abergläubigem Irrthume gesteuert werden. Denn weil anderes den Kranken und anderes den Gesunden, anderes den Schwachen und anderes den Starken dienlich ist, so hat die Mutter Kirche, die Bedürfnisse aller einzelnen in sich aufnehmend [1]), Sorge getragen, daß allen Förderung der Frömmigkeit werde, und in diesem Sinne hat sie das Gelübde für die Schwachen und Schwankenden angeordnet, die zur vollkommenen Beobachtung des evangelischen Gesetzes durch das Allgemeine der christlichen Religion nicht gebracht werden konnten, damit sie durch die äußere Verpflichtung sich gewöhnten, unter dem Joche der evangelischen Freiheit zu leben. Es ist also weit von der Wahrheit entfernt, wenn manche Mönche ihren Orden unverschämter Weise so erheben, daß sie zu ihrer eigenen Schande ihn einen Stand der Vollkommenheit nennen. Vielmehr gehören die Mönche zu denen, auf die sich das Wort des Erlösers anwenden läßt: „Nöthige sie hereinzukommen;“ sie sind die Schwelfenden und Unbeständigen [2]), die zwar einen guten Willen haben, aber durch die Unbeständigkeit ihrer Neigungen hierhin und dahin getrieben werden, die ohne eine äußere Zügelung weder in dem Guten, das sie haben, zu beharren, noch zum Besseren fortzuschreiten vermögen. Solchen wird das Ordensgelübde mit Nu-

1) singulorum necessitates in se transformans.

2) vagi et inconstantes.

tzen auferlegt, weil ſie nur auf dieſe Weiſe vom Verbotenen zurückgehalten werden können.

Alſo nicht die Vollkommenen ſind die Mönche, wie es im Sinne des ganzen Mittelalters lag, denn die wahre Vollkommenheit und das wahrhaft Gute ruht nur auf der aus der Liebe entſprungenen Freiheit, ſondern vielmehr die Unvollkommenen, Schwachen, Unbeſtändigen, die eines äußeren Antriebes, einer Nöthigung zum Guten bedürfen; und die Kirche hat das zwingende Gelübde eingeführt, nicht als eine Ergänzung oder gar Vervollkommnung des evangeliſchen Geſetzes, das für ſich ſchlechthin zureichend iſt, ſondern indem ſie ſich wie eine zärtliche Mutter zu den Schwachen herabließ. Dieß führt nun Goch auf die Unterſcheidung zwiſchen der poſitiven Anordnung der Kirche und der göttlichen Anordnung in Betreff des evangeliſchen Lebens und in dieſer Beziehung ſagt er [1]): Die göttliche Anordnung iſt vollkommen hinreichend zur reinſten und vollſtändigſten Beobachtung des evangeliſchen Geſetzes, und bedarf keiner weiteren Zuthat. Die der göttlichen Anordnung hinzugefügten poſitiven Beſtimmungen der Kirche ſind daher weiter nichts, als gewiſſe äußere ehrbare Gebräuche, eingeführt, um eine höhere Ehrfurcht zu bewirken in der Theilnahme an den Sacramenten oder überhaupt in der Behandlung derſelben, wie das Faſten vor dem Genuß des Abendmahls, die Trauung im Angeſichte der Gemeinde und dergleichen, was nicht zur Wahrheit, ſondern nur zur Würde des Sacraments beiträgt. Hierher gehört auch das Gelübde, und daher erſtreckt es ſich nicht auf das Innerliche, ſondern iſt eine weſentlich äußerliche Handlung, wie die andern kirchlichen Einrichtungen; es kann daher auch, weil das höhere Gute nur aus dem Innerſten, nicht aus dem äußeren Werke kommt, nichts Gutes höherer Art im Willen bewirken. Nun geben die Thomiſten auf der einen Seite zu, daß der Ausſpruch und Befehl eines Prälaten ſich nicht erſtrecken kann auf die innere Bewegung des Willens, ſondern nur auf die äußere Handlung; auf der andern Seite behaupten ſie zugleich, daß der Papſt von jedem feierlichen Gelübde

1) Dialog. cap. 17. p. 177—182.

dispensiren könne, woraus dann folgt, daß das Gelübde auch in ihrem Sinne unter die positiven äußeren Einrichtungen der Kirche zu rechnen sey. Wenn sie aber zugleich sagen, daß das Gelübde ein Verdienst begründen, daß aus ihm verdienstliche Tugendhandlungen hervorgehen könnten, so heißt das nichts anderes, als daß durch eine äußerliche Handlung Seligkeit verdient werden könne. Das ist aber eben die unsinnige Lehre des Pelagius, welcher behauptet, daß der Wille durch sein natürliches Vermögen zureiche, die ewige Seligkeit zu verdienen; und von dieser Lehre scheint der Irrthum der Thomisten nicht bloß in diesem Stück, sondern auch in vielen andern nicht weit entfernt zu seyn.

Dieß sind die verderblichen Grundrichtungen, welche Goch sowohl negativ, als durch Entgegensetzung der Wahrheit positiv bestreitet. Indeß war es natürlich, daß ihn diese Betrachtung, wie schon der letzte Abschnitt zeigt, auch auf eine Erörterung über den Begriff und das Wesen der Kirche führen mußte. Schon in Betreff des Gelübdes hatte er die Kirche als eine mehr liebevolle, denn verständige Mutter bezeichnet und einen Unterschied zwischen ihren Anordnungen und dem göttlichen Gesetze gemacht: er hatte mit einem Worte die Irrthumsfähigkeit der Kirche anerkannt. Dieß kann uns jetzt wie etwas Leichtes und Unscheinbares vorkommen, aber damals war es, wie auch die gewaltigen inneren Kämpfe des um mehr als ein halbes Jahrhundert späteren heldenkräftigen Luther beweisen, ein Satz von centnerschwerem Gewichte. Es war der schärfste Widerspruch gegen den Standpunct des ganzen Mittelalters, welches der Kirche eine gottgleiche Stellung und Autorität anwies, der stärkste Angriff auf den Mittelpunct des Katholicismus und der Hierarchie. Wir könnten daher wünschen, daß Goch ganz besonders diesen Fragepunct weiter ausgeführt haben möchte; er thut dieß nicht, vielleicht weil ihm die Frage zu groß und die Beantwortung unter den gegebenen Verhältnissen zu bedenklich schien. Indeß sind uns auch schon seine Andeutungen als aufdämmernde Gedankenansätze von dem, was durch die Reformation zum vollen Bewußtseyn kam, sehr wichtig.

Goch geht auch hier nicht bloß negativ, ſondern zugleich begründend und anerkennend zu Werke: er ſtellt nicht allein Sätze gegen die herrſchende Lehre von der Kirche auf, ſondern ſucht in das Weſen der Kirche einzudringen, und die Beſtimmungen über dieſelbe aus allgemeinen Principien zu entwickeln. Zugleich leitet ihn dieß in naturgemäßem Zuſammenhang auf Betrachtungen über die Hierarchie, das Prieſterthum und den Episkopat; und ſo hätten wir das Hierhergehörige noch zuſammenzufaſſen als

Fünftes Hauptſtück.

Kirche. Prieſterthum und Episkopat. Prieſterthum und Mönchthum. Beſitz und Entſagung.

Goch führt vor allen Dingen die Lehre von der Kirche auf jene letzten, einfachen Grundlagen zurück, die das Fundament wie ſeiner geſammten chriſtlichen Überzeugung, ſo auch ſeiner Theologie ſind. Die Liebe, aus der er alles ableitet, und die aus der Liebe von ſelbſt hervorquellende Freiheit, ſind ihm auch das bildende und ordnende Princip der Kirche. So wenig er ein unfreies Chriſtenthum kennt, ebenſo wenig kennt er eine unfreie Kirche. Wenn, wie er ausdrücklich ſagt, das Chriſtenthum die Religion der Freiheit und die Kirche die Erſcheinung des Chriſtenthums iſt, ſo muß daſſelbe Princip, welches im Chriſtenthume herrſcht, auch in der Kirche herrſchen; und wenn in Chriſto, dem Haupte der Kirche, ſich in der höchſten Liebe zugleich die vollkommenſte Freiheit manifeſtirt hat, ſo muß derſelbe Geiſt, der das Haupt erfüllt, auch den Leib und alle ſeine Glieder durchdringen. Das Letztere iſt im Sinne und mit den Worten Gochs zuerſt auszuführen. In der allgemeinen katholiſchen Kirche, ſagt er [1]), muß die höchſte Vollkommenheit wohnen, welche alle Vollkommenheit der ſelbſtgemachten Religionsweiſen [2]) übertrifft, als eine Vollkommenheit der innerlichen Heiligung. Die katholiſche Kirche iſt

1) Dialog. cap. 19. p. 196 u. 197.

2) religionum facticiarum, wie ſie in den Mönchsorden ſind.

der myſtiſche Leib Chriſti, wohl geordnet und vollkommen gefugt, und Chriſtus iſt das Haupt, allen Gliedern Geiſt und Bewegung mittheilend. Ein wohlgeordneter Körper aber bringt es mit ſich, daß die Glieder ſich gegenſeitig auf die rechte Weiſe beigeordnet ſind und dem Haupte gehörig untergeordnet. Iſt nun die katholiſche Kirche der myſtiſche Körper Chriſti, ſo muß ſie ihrem Haupte Chriſtus entſprechen. Sie würde aber zu Chriſto nicht im gehörigen Verhältniſſe ſtehn, wenn nicht der menſchliche Wille ſowohl nach dem äußeren Acte der evangeliſchen Vollkommenheit, als nach der inneren Neigung dem göttlichen Willen in Chriſto gleichförmig würde. Denn das rechte Verhältniß liegt in der Angemeſſenheit des einen zu dem andern. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Tugend liegt nicht in der Quantität, ſondern in der Qualität. Das Größere iſt hier ganz gleichbedeutend mit dem Beſſeren. Wenn alſo die katholiſche Kirche nicht die ganze Vollkommenheit beſäße, harmonirend mit der Vollkommenheit ihres Hauptes Chriſtus, ſo würde ſie als Körper im Mißverhältniß ſtehen zu ihrem Haupte. Es iſt nicht möglich, daß ein höchſt vollkommenes Haupt einen mangelhaften und unvollkommenen Körper habe. Chriſtus iſt ein höchſt vollkommenes Haupt; mithin muß in der katholiſchen Kirche die Fülle der Vollkommenheit ſeyn, vermöge deren der menſchliche Wille, nach Maaßgabe des irdiſchen Zuſtandes, dem Willen Chriſti in allen Dingen gleichförmig wird. Daß aber dazu nicht eine äußerliche Verpflichtung und Werkthätigkeit gehöre, wie ſie z. B. vermöge des Gelübdes von den Mönchen geübt wird, ſondern daß hier alles beruhe auf dem Glauben, der in Liebe, alſo in der höchſten innerlichſten, geiſtgeborenen Freiheit thätig iſt, dieß wird von Goch anderwärts vielfach ausgeſprochen und aufs anſchaulichſte ausgeführt. Die Hauptbeſtimmung der Kirche liegt demnach in der Aneignung und Fortpflanzung des Geiſtes Chriſti, in der Verwirklichung des evangeliſchen Lebens. Das ihr gegebene evangeliſche Geſetz — und dieſes iſt eben das Geſetz der Liebe und der Freiheit — iſt das Höchſte, alles Beherrſchende. Dieß iſt die urſprüngliche göttliche Anordnung, die zur höchſten

Vollkommenheit des Lebens, mithin auch zur Seligkeit vollſtändig hinreicht. Die Kirche hat auch noch poſitive Satzungen hinzugefügt; dieſe können aber demzufolge nur als ehrbare äußere Gebräuche angeſehen werden, die zur Vollendung des evangeliſchen Geſetzes und zu deſſen Vollbringung nicht weſentlich beitragen, ſondern nur etwa dazu dienen, die Würde der kirchlichen Handlungen zu erhöhen [1]). Ja die kämpfende Kirche, die über Irrthum nicht erhaben iſt, kann als eine mehr liebende denn verſtändige Mutter hierin wohl auch zu weit gehen; aber ihre wohlgemeinten Anordnungen werden doch immer, auch wenn ſie nicht im Stande ſind, das innerlich und wahrhaft Gute zu bewirken, vom Böſen zurückhalten und zum Beſſeren Anlaß geben [2]). In dieſem Sinne kann ſie auch manche „nöthigen hereinzukommen" durch Gelübde oder andere Verpflichtung, aber man wird in der Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche immer die, welche von ſelbſt kommen, unterſcheiden müſſen von denen, die genöthigt werden; nur jene ſind es, die, von der Gnade erregt, in Freiheit des Geiſtes zur evangeliſchen Vollkommenheit und ewigen Seligkeit hinſtreben, während dieſe nur der Zwang der Verpflichtung und eine äußerlich zufällige Urſache dazu treibt [3]). An ſich aber iſt das Himmelreich nicht mit Widerſtrebenden anzufüllen, ſondern nur mit ſolchen, die in freier Zuſtimmung dem Rufe folgen, weil das wahrhaft Gute nur aus der Liebe, alſo auch nur aus der Freiheit hervorgehen kann, denn die Liebe iſt ſtets das allerfreieſte [4]).

Indem Goch Chriſtum als Haupt und Vorbild an die Spitze der Kirche ſtellt, als die höchſte Würde Chriſti aber die prieſterliche betrachtet, erkennt er den prieſterlichen Stand in der Kirche als den höchſten an, und zwar in der Weiſe, daß derſelbe auch von dem biſchöflichen Stande in keiner Weiſe übertroffen werde. Dieß iſt ein höchſt wichtiges Mo-

1) Dialog. cap. 17. p. 177 u. 178.

2) Dialog. cap. 14. p. 164 u. 165.

3) Dialog. cap. 15. p. 171. Vergl. auch die vorhergehenden Seiten 165 — 169.

4) Dialog. cap. 17. p. 181 u. 182.

ment. Die apoſtoliſche Zeit, zum wenigſten in ihrem erſten Stadium, kannte keinen Unterſchied zwiſchen Presbyter und Biſchof; die Entſtehung des Episkopats war der erſte unermeßlich folgenreiche Schritt zur Entwickelung der Hierarchie. Dieſer Schritt mußte gethan werden und aus ihm entwickelte ſich mit unwiderſtehlicher Macht durch die hierarchiſche Ariſtokratie hindurch die Monarchie des Papſtthums. Das Papſtthum hatte ſeine Beſtimmung in der abendländiſchen Völkerfamilie erfüllt; die Zeit war angebrochen, daß einer freieren, höheren Entwickelung Raum geſchafft werden ſollte. Und wie einſt der bedeutendſte Schritt zur Hierarchie die entſchiedene Erhebung des Episkopates über den Presbyteriat geweſen, ſo war jetzt der bedeutendſte Schritt zur Befreiung von der Hierarchie die Anerkennung und Begründung der weſentlichen Gleichheit zwiſchen Episkopat und Presbyteriat. Ein weiterer Schritt wäre geweſen die richtige Geltendmachung des allgemeinen Prieſterthums der Chriſten im Gegenſatz gegen einen geſonderten Prieſterſtand. Dieſen letztern Schritt ſehen wir zwar Johann Weſſel, noch nicht aber Johann von Goch thun. Im Gegentheile, er ſtellt den Prieſterſtand als einen hervorragenden ungemein hoch. Dagegen jenen erſteren Schritt thut er mit großer Entſchiedenheit; und zwar liegt hierin ein zweifaches Moment, einerſeits das Zurückgehen auf das Urchriſtliche, Apoſtoliſche, andererſeits die Oppoſition gegen das Beſtehende und die Vorbereitung einer neuen Entwickelungsreihe. Seine Gedanken ſind im Weſentlichen dieſe [1]). Das prieſterliche Leben iſt das einfach und wahrhaft apoſtoliſche und die höchſte Vollendung der chriſtlichen Religion. Dieß ergibt ſich erſtlich aus der Erhabenheit des prieſterlichen Standes, welcher der höchſte iſt in der ſtreitenden Kirche: alle Vollkommenheit in der Kirche nämlich iſt eine Theilnahme an der Vollkommenheit ihres Hauptes Chriſti, der höchſte Stand bei Chriſto aber, von dem geſagt wird: Du biſt Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedeks, war ſein Prieſterthum; denn höchſter Stand wird doch derjenige genannt, vermöge deſſen einem

1) Dialog. cap. 20. p. 199 sqq.

die oberste Stellung in einer Gemeinschaft zukommt, Christo aber gebührt es eben vermöge seines Priesterstandes, der Erste und das Haupt der Kirche zu seyn, weil er als Priester Gesetze gibt und die Kirche ordnet. Nach dem Vorbilde Christi aber eignet den Priestern die erhabene Stellung, Führer der katholischen Kirche zu seyn und durch Weihung und Austheilung der Sacramente als Werkzeuge zur Heiligung des Volkes zu dienen. Dieß liegt auch in der Etymologie des Namens Priester, denn derselbe wird sacerdos genannt, weil er quasi sacer dux vel sacra dans, vel sacramentorum dispensator ist; den Priestern kommt es zu, dem Volke Gottes das Wort des Heiles zu verkündigen, und in den Gefahren dieses Lebens so durch das Wort der Wahrheit, wie durch das Beispiel der Heiligkeit den Weg des Lebens zu zeigen; sie sind also sacri duces, sanctitatis praecessores, tam verbo, quam exemplo; ebenso liegt ihnen ob, die Sacramente zu verwalten, sie sind daher auch sacra dantes. Aber der Führer einer Gemeinschaft und der Verwalter geistlicher Güter zu seyn, ist eine Stellung von der höchsten Würde; also ist das Priesterthum der Stand der höchsten Vollkommenheit. In der himmlischen Hierarchie steht am höchsten, wer Gott, in der kirchlichen, wer Christo am nächsten ist, und das ist in der Kirche der Priester, welcher, gesondert von den Geschäften der Welt und des Fleisches, allein dem Dienste Gottes geweiht, sich ganz der göttlichen Beschauung hingeben, dem Einflusse der göttlichen Gaben sein Herz offen erhalten, und so aus der Fülle der Beschauung zur priesterlichen Thätigkeit herabsteigen soll; denn freilich diese höchste himmlische Läuterung des Sinnes muß auch von ihm gefordert werden, weil, wer selbst nicht gefördert und vollendet ist, andere nicht fördern und vollenden, wer selbst nicht erleuchtet ist, andere nicht erleuchten kann. Auch aus diesem letztern Grunde ist das Priesterthum der höchste Stand in der streitenden Kirche, und das wahrhaft priesterliche Leben ein apostolisches; so daß, um eine höhere Vollkommenheit zu erlangen, der Priester nicht zu irgend einem andern Stande in der Kirche überzugehen braucht, weil der Priesterstand alle Vollkommenheit in sich schließt und es nur

darauf ankommt, daß der Prieſter dieſes ſeines Standes würdig wandelt. Ein weiterer Beweis für die Vollkommenheit des Prieſterſtandes liegt endlich darin [1]), daß die prieſterliche Weihe und Thätigkeit die höchſte iſt. Es iſt das Geſchäft des Prieſters, Leib und Blut Chriſti zu conſecriren. In dem Sacramente des Altars liegt die Fülle aller Gnaden beſchloſſen, es iſt das Sacrament der Sacramente, die Conſecration deſſelben iſt der höchſte Act der Kirche. Inſofern nun der Prieſterſtand dieſen Act zu vollziehen den Beruf und die Kraft hat, muß ihm wegen dieſes ſeines Dienſtes in der Kirche eine Weihe zukommen, vermöge deren er ſich über alle andere Stände erhebt, und für dieſelben die wahre Weihe und die höchſte Vollendung der göttlichen Gnade vermittelt [2]).

Hier könnte man nun entgegnen [3]): der Episkopat ſey ein höherer Stand, als das Prieſterthum, weil der Biſchof die Befugniß hat zu allen kirchlichen Handlungen, nicht nur zur Conſecration des Abendmahls, ſondern auch zur Firmelung und zur Ertheilung der Weihen, was dem Prieſter nicht zuſteht. Darauf iſt zu antworten: das Prieſterthum iſt der höchſte Stand in der Kirche, weil den Leib und das Blut Chriſti zu bewirken (conficere) ſchlechthin die höchſte und edelſte Handlung in der Kirche iſt, wozu auch der höchſte Stand gehört. Auch die Gewalt, die der Biſchof hat in Betreff der Weihe des Abendmahls und der Verwaltung der Sacramente, beſitzt er nicht vermöge des Episkopats, ſondern vermöge des prieſterlichen Standes. Wenn aber dem Biſchof einige Vorrechte verliehen ſind, die dem Prieſter

1) Ebendaſelbſt S. 205 ff.

2) Die Worte der ſchwer überſetzbaren Stelle lauten ſo: Ordo sacerdotalis est summus in ecclesia militante: quia ipsius est consecrare corpus Christi et sanguinem, in quo est plenitudo omnium gratiarum. Et ideo hoc sacramentum altaris, quod est sacramentum sacramentorum, consummatur in ordine suo, tanquam in fine ultimo et completo, ut nihil desit ministerio ordinato, quia ipse ordo est superior aliis, et *consummativus aliorum omnium ordinum*, quare merito sibi competit nobilissimus et summus actus Ecclesiae, qui est consecrare corpus Christi et sanguinem.

3) Dialog. cap. 20. p. 206.

abgehen, nämlich Firmelung und Ertheilung der Weihen, ſo iſt dieß geſchehen entweder vermöge der Gewohnheit oder vermöge der Anordnung der Kirche. Denn es iſt vieles dem prieſterlichen Stande durch Gewohnheit oder Anordnung der Kirche entzogen, was ihm durch göttliche Einſetzung ertheilt iſt. So iſt in allen wichtigen Fällen (casibus criminalibus) den Prieſtern als Seelſorgern die Vollmacht zu abſolviren von Gott gegeben durch das Wort: Was du bindeſt u. ſ. f.; denn dieſes iſt nicht allein dem Petrus, ſondern allen denen geſagt, in deren Namen Petrus ſprach; und gleicherweiſe durch den Ausſpruch: Nehmet hin den heil. Geiſt, wem ihr die Sünden erlaſſet, dem ſind ſie erlaſſen. Aber dieſe Vollmacht iſt durch die Anordnung der Kirche vielfach beſchränkt worden; denn manche Fälle hat ſich die zunächſt verordnete Autorität [1]) (der Biſchof), andere die apoſtoliſche Autorität (der Papſt) vorbehalten. Aber obwohl der Fülle der prieſterlichen Autorität vieles auf dieſe Weiſe entzogen worden iſt, ſo bleibt doch die Würde des Prieſterſtandes ungeſchmälert, wenn auch nicht in Betreff der äußerlichen Ausübung aller prieſterlichen Handlungen, ſo doch in Betreff der Befugniß und Fähigkeit, ſie zu vollziehen. Wollte man aber entgegnen [2]), die Biſchöfe allein ſeyen die Nachfolger der Apoſtel, ſo iſt zu antworten: dieß iſt richtig in Beziehung auf die Gewohnheit und Beſtimmung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf die urſprüngliche Einſetzung der Sacramente und die göttliche Anordnung. Die Biſchöfe ſind Nachfolger der Apoſtel in der Autorität der Jurisdiction und der Leitung des untergebenen Volkes; deßhalb werden ſie auch Prälaten genannt; aber wie der Hauptmann Soldat unter den Soldaten, der Abt Mönch unter den Mönchen iſt, ſo iſt auch der Biſchof Prieſter unter den Prieſtern. Dieß liegt ſelbſt in der Etymologie des Namens Episkopos, denn es iſt zuſammengeſetzt aus ἐπὶ, auf, und σκόπος [3]), Seher und der Biſchof wird ſo genannt als einer, der die Aufſicht führt.

1) autoritas ordinata. 2) Ebendaſelbſt S. 209.

3) Der Ausdruck kommt auch in der reinen Gräcität in der Bedeutung von „Späher" vor. Auf die Art der Etymologie iſt hier kein Gewicht zu legen.

Die Aufſicht führen in einer Gemeinſchaft aber ſchließt den, der es thut, von dieſer Gemeinſchaft nicht aus, ſondern es verpflichtet ihn nur zu verwaltender Thätigkeit und mahnet den Vorſteher denjenigen, welchen er vorſteht, eifrig zu dienen. Dieß bezeichnet aber mehr eine Bürde, als eine Würde; deßhalb ſagt auch der Apoſtel: wer ein Biſchofsamt begehrt, der begehrt ein köſtlich Werk. Ein köſtliches Werk, ſagt er, nicht, eine köſtliche Würde. Und darum pflegten auch vor Alters die Biſchöfe mit ihren Prieſtern ein gemeinſames Leben zu führen, gleich Hausvätern unter ihren Hausgenoſſen, wie wir dieß vom heiligen Auguſtinus und Martinus leſen.

An das Bisherige ſchließt ſich noch ein zweites an, was die Würde und die äußere Stellung des Klerikers betrifft. Er ſteht nämlich nicht nur nach oben hin an und für ſich dem Biſchof weſentlich gleich, ſondern es kommt ihm auch nach unten hin eine höhere Würde zu, als dem Mönchsſtande. Der Ernſt, die Strenge, die Welterhabenheit, die manche Mönche wirklich, viele wenigſtens ſcheinbar hatten, konnte leicht die Vorſtellung erzeugen, daß das Mönchsleben der eigentliche Stand der Vollkommenheit, die wahre Blüthe des chriſtlichen Lebens ſey. Dieſe Stellung wußten ſich auch die Mönche des Mittelalters in der öffentlichen Meinung großentheils zu erwerben. Aber Männer, die tiefer blickten, konnten darin nur ein Verderbniß, eine Verkehrung der kirchlichen Ordnung ſehen. So auch unſer Johann von Goch, der, ſo wenig er dem Kloſterleben feindſelig entgegenſtand, doch weit entfernt war, die blinde Verehrung der Menge zu theilen. Er unterſcheidet ſehr beſtimmt zwiſchen dem Kleriker und dem Religioſen (Ordensbruder), zwiſchen der Prieſterweihe und dem Ordensgelübde [1]). Die Prieſterweihe ertheilt die Gewalt, ſacramentliche Handlungen, die edelſten in der ſtreitenden Kirche, zu verrichten; das Ordensgelübde dagegen verpflichtet den Gelobenden zur Übung äußerer Handlungen (actuum praesentalium), welche beſtehen in der Ertödtung des Leibes der Sünde, ſo daß ſich der Ordensbruder eigentlich im Stande der Buße befindet, weßhalb er auch mit Recht

1) Dialog. cap. 20. p. 211 sqq.

ein unscheinbares Gewand trägt. Da nun die Handlungen so verschieden sind, so muß auch das Leben verschieden seyn. Diesen Unterschied erkennt, sagt Goch, auch Hieronymus an, indem er an den Rusticus schreibt: „Lebe so im Kloster, daß du verdienst, ein Kleriker zu seyn.“ Viel näher als das Mönchsleben steht dem Zusammenleben der Apostel das gemeinsame Leben eines Bischofs mit seinen Priestern (das kanonische Leben), wie uns davon Martinus und Augustinus Vorbilder gegeben haben.

Ein sehr nahe liegender Einwand indeß, den sich Goch auch macht [1]), war der, daß doch das Mönchsleben insofern erhabener sich zeige, als dabei eine gänzliche Entsagung des Eigenthums statt finde, während der Priester unbeschadet seines Standes Eigenthum sowohl selbst besitzen, als auf andere gesetzlich vererben könne. Diesen Einwand wiederlegt er so. Eigenthum ist nur möglich bei zeitlichen Dingen, denn das Ewige und Allgemeine gehört keinem besonders an. Nun ist aber wohl zu unterscheiden: Zeitliches haben und Eigenes haben [2]). Zeitliches haben gehört zur Nothwendigkeit dieses Lebens, weil es sonst nicht erhalten werden kann; Eigenes zu haben ist in Beziehung auf den Besitzer allerdings ein Fehler der verderbten Natur, in Beziehung auf das ganze Geschlecht aber ein Erhaltungsmittel des allgemeinen Friedens und bei vielen ein Schutzmittel gegen Dumpfheit und Trägheit. Zeitliches zu haben ist also keine Minderung der vollkommenen Heiligkeit, denn das finden wir auch bei Christo und den Aposteln, und die Mönche aller Orden besitzen auch Zeitliches; dieß kann dem priesterlichen Stande nicht zum Nachtheil angerechnet werden. Das Haben des Eigenen dagegen kann auf zwiefache Weise statt finden, entweder nach dem Rechte des Besitzes, oder aus Liebe zum Besitz; das Recht des Besitzes haben auch die Christen unter der Ordnung der christlichen Religion, die Liebe zum Besitz aber ist etwas Sündhaftes und führt allerdings eine Verminderung der Vollkommenheit mit sich; denn die persönliche Anhänglichkeit an das Zeitliche mindert die Freiheit der

1) Dialog. cap. 21. p. 213 sqq.

2) Vergl. hier die Stellen: Dialog. p. 233, 235 und 237.

Seele, welche dieſe nur durch die Liebe des Göttlichen gewinnt. Wenn alſo ein Prieſter Zeitliches beſitzt, und wendet demſelben ſeine beſondere Liebe zu, dann beſitzt er es freilich nicht nach der Würde des prieſterlichen Lebens, denn er ſoll ſich, worauf auch die Tonſur [1]) hindeutet, des Weltlichen und Vergänglichen entſchlagen; wenn er es aber nur beſitzt zum Gebrauche des Lebens und zur Unterſtützung der Brüder, ſo leidet er deßhalb keinen Schaden an ſeiner Vollkommenheit, ſofern er dabei nur die Neigung ſeines Willens frei erhält, nach dem Worte des Pſalmiſten: „Fällt dir Reichthum zu, ſo hänge dein Herz nicht daran.“ Andererſeits kann dem Ordensbruder die Entſagung des Eigenthums vermöge des Gelübdes zur Vollkommenheit des Lebens nicht förderlich ſeyn, wenn er die Neigung des Willens nicht frei erhält von der Begierde nach zeitlichen Gütern [2]); denn alle Vollkommenheit der Heiligung beſteht in der Freiheit der göttlichen Liebe; und darum nützt die äußere Leiſtung des Werkes nichts, wenn ihm nicht der innere Zuſtand des Gemüthes entſpricht.

Wie nun aber? läßt ſich Goch zuletzt noch einwenden, hat nicht der Herr ſelbſt geſagt: es ſey ſchwer für einen Reichen ins Himmelreich zu kommen, und wer nicht auf alles verzichte, könne nicht ſein Jünger ſeyn? Hierauf antwortet er, indem er den richtigen Unterſchied aufſtellt zwiſchen den Reichen dieſer Welt und den evangeliſchen Reichen, zwiſchen den Armen dieſer Welt und den evangeliſchen Armen [3]). Ein Reicher dieſer Welt iſt derjenige, welcher voll Begierde des Beſitzes ſich vermöge derſelben in die vergänglichen Dinge ganz verſenkt, und von den Dingen, die er hat, durch die Liebe des Beſitzes gefeſſelt wird. Dieß iſt der Reiche, der ſchwer ins Himmelreich kommt. Ein evangeliſcher Reicher da-

1) superior rasura capitis.

2) Nec etiam nihil vel proprio vel communiter habere, ſagt Goch anderwärts (Dialog. cap. 19. p. 192.) treffend, ut faciunt fratres minores, est summa perfectio christianae religionis: sed nihil *velle* habere, et affectum voluntatis liberum et absolutum ab omni creatura, quae est bonum particulare, reservare, et in Deo habere resolutum, quod est bonum universale, est summa perfectio christianae religionis.

3) Dialog. cap. 21. p. 217 — 222.

gegen iſt der, welcher, frei von der Begierde nach vergänglichen Dingen, mit der vollen Kraft ſeines Willens ſich zu Gott erhebt und ganz in die Freiheit der göttlichen Liebe aufgelöſt, dem Chriſtus das wahre Leben und Sterben ein Gewinn iſt. Gleicherweiſe werden Arme dieſer Welt genannt, die, von vergänglichen Dingen wenig oder nichts habend, dennoch dem Erwerbe derſelben ſo begehrlich nachſtreben, daß ſie, der ewigen Güter vergeſſend, in das Vergängliche ſelbſt den höchſten Zweck des Lebens ſetzen; ſie ſind in der That arm, weil ſie, von dem Genuſſe des Gegenwärtigen ausgeſchloſſen, auch die ewigen Güter nicht genießen werden. Evangeliſche Arme dagegen ſind die, welche, ohne Beſitz des Vergänglichen oder doch das Wenige, was ſie haben, mit Freiheit gebrauchend, ſich von allen Schlingen, die dem Gewiſſen drohen, frei erhalten, und ungehindert ſich ſtets zur Liebe der ewigen Güter erheben; es ſind die, welche beſitzen, als beſäßen ſie nicht, und die Welt brauchen, als brauchten ſie ſie nicht, inſofern ſie die Neigung und den Willen von ihr frei erhalten; wie denn auch der Herr ſelig preißt nicht die Armen an Beſitz, ſondern die Armen im Geiſt, das heißt, in der Neigung des Willens.

So wirkte Goch auf dem Grunde des Poſitiven ohne äußere Aufregung tief reformatoriſch. Er ſtellte der Geſetzlichkeit der herrſchenden Kirche, die oft ſelbſt in Phariſäismus umſchlug, den Innerlich freien, kindlich hingebenden Geiſt des Evangeliums, der Freigeiſterei antinomiſtiſcher Richtungen die Geſetzmäßigkeit und ſittliche Thatkräftigkeit des Chriſtenthums, dem falſchen Vertrauen auf kirchliche und äußerlich tugendhafte Werke und deren Verdienſt das tief erkannte Bedürfniß der göttlichen Gnade, und der gemachten, angeblich vollkommneren, aber nur im Kreiſe der Verpflichtung ſich bewegenden Heiligkeit des Mönchthums den höheren Sinn einer aus freier Liebe entſprungenen wahrhaft apoſtoliſchen und allgemein chriſtlichen Frömmigkeit entgegen. Von dem Geiſte dieſer gottbegründeten, freien Frömmigkeit forderte Goch den reinen und unverfälſchten Ausdruck auch in der Kirche, und wo er dieſen nicht wahrnahm, wo er menſchliche Satzung dazwiſchen ge-

ſchoben fand, da ſcheute er ſich nicht, dieß offen zu ſagen und die erſcheinende Kirche des Irrthumes und des Misbrauches anzuklagen. Insbeſondere fand er einen zu vielem Unangemeſſenen führenden Misſtand darin, daß die biſchöfliche Würde über die prieſterliche erhoben worden, und indem er die urſprüngliche Gleichheit von beiden nachwies, that er einen der bedeutendſten Schritte zu der Bekämpfung der Hierarchie, welche in der Reformation, namentlich durch Wiederherſtellung der Idee vom allgemeinen Prieſterthume der Chriſten, zum vollen Durchbruche kam.

Überall geht Goch hierbei vom bibliſchen Grunde aus, aber das poſitiv Gegebene belebt ſich ihm durch die Erfahrung und verklärt ſich im Lichte des eigenen ſelbſtändigen Denkens. Seiner Myſtik, die nie phantaſtiſch oder ſpielend wird, ſondern immer auf geſundem Lebensgrunde ruht, geſellt ſich eine, oft ſehr feine, Dialectik zu, die ihm aber auch nicht Zweck, ſondern nur Mittel iſt; denn alles wird bei ihm wieder zuſammengehalten und geordnet von einem durchgreifend practiſchen Geiſte, das heißt von der Beziehung auf den lebensthätigen Glauben, die Liebe, die Heiligung, jedoch nicht in der Weiſe, daß er den Mangel an Denken und Wiſſenſchaft mit practiſchen Intereſſen zu verdecken ſuchte, ſondern ſo, daß ihm das Practiſche hervorgeht aus der Tiefe der geiſtvoll aufgefaßten chriſtlichen Ideen.

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt.

Erſtes Hauptſtück.

Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Grapheus. Urtheile über Goch.

Es iſt nicht bekannt, daß Goch während ſeines Lebens irgend Anſtoß gegeben, daß er bei der Hierarchie Argwohn erregt oder von ihren Dienern die mindeſte Verfolgung erfahren hätte. Höchſtens wurde er einmal literäriſch angefochten, wie z. B. von dem Dominikaner, gegen den er die Epistola apologetica ſchrieb. Aber ſonſt wirkte er ruhig im Schooße der Kirche, auch ſtarb er in öffentlicher Achtung, denn er wurde in der Kirche des Priorates, dem er ſo lange vorgeſtanden, ehrenvoll beſtattet. Dieſes Verhältniß war möglich, weil ſich Goch mit ſeiner Denkweiſe im Weſentlichen noch innerhalb der Kirche gehalten und im Leben weniger als andere Frühere oder Gleichzeitige mit Beſſerungs- und Neuerungsverſuchen aufgetreten war. Seine Schriften, welche ſo reichliche reformatoriſche Elemente enthielten, wurden zunächſt wohl nur in einem beſchränkteren Kreiſe geleſen und zwar in einem Kreiſe von Gleichgeſinnten, die kein Ärgerniß daran nahmen, ſondern Belehrung und Erquickung daraus ſchöpften; denn daß empfängliche Gemüther ſolcher Art in nicht geringer Zahl in jenen Gegenden vorhanden waren, zeigen uns viele Erſcheinungen in der

Geſchichte der Brüder vom gemeinſamen Leben, im Leben des Weſſel und Erasmus, ſo wie in den erſten ſehr frühzeitigen Anfängen der Reformation in den Niederlanden. Über dieſen näheren und ſtilleren Kreis ſcheint ſich Gochs Einfluß zunächſt nicht erhoben zu haben. Wenigſtens iſt unter den berühmter gewordenen Reformatoren keiner, von dem nachzuweiſen wäre, daß Goch anregend, belehrend oder beſtimmend auf ihn eingewirkt hätte; namentlich haben wir keine Spur, daß Luther, wie mit Joh. Weſſels, ſo auch mit Gochs Schriften oder Beſtrebungen bekannt geweſen wäre [1]). Deſſen ungeachtet ſteht das innerliche Verhältniß Gochs zur Reformation vollkommen feſt. Es handelt ſich hier nicht bloß um eine Aufſehen erregende Thätigkeit nach außen; vielmehr muß, wenn eine neue geiſtige Saat aufſproſſen ſoll, ganz beſonders auch ein ruhig befruchtendes Wirken in den engeren aber tiefer empfänglichen Kreiſen der Geſellſchaft vorangehen, welches dann zur gehörigen Zeit ſeine Lebensfrüchte ſchon ans Tageslicht fördert. In einem ſolchen Wirken finden wir Goch begriffen; daß aber daſſelbe im ſchönſten Sinne ein reformatoriſches d. h. wie es die Zeit gebot, Reformation Bereitendes war, kann nach dem Bisherigen nicht bezweifelt werden. Goch ging aufs beſtimmteſte ſowohl von dem formalen Princip der Reformation aus, der Begründung aller chriſtlichen Lehren aus der Schrift, als auch von dem materialen, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht durch Werke, ſondern allein durch den lebendigen Glauben an Chriſtum; er trug in Folge dieſer Principien auch im Einzelnen die weſentlichen Lehren der Reformation vor, die Lehren von der Sündhaftigkeit und abſolutem Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen, von der ſündenvergebenden, alles Gute im Menſchen begründenden Gnade Gottes, von dem Glauben und der mit ihm untrennbar verbundenen Liebe, als der Quelle aller wahren Sittlichkeit, von

1) Walch ſagt in der Vorrede zu den Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. p. XXIV.: Num legerit *Lutherus libellos Gochianos*, dubitandi caussa est. Quamvis enim fieri potuerit, ut in Erfurtensi bibliotheca illi una cum Wesselii similiumque scriptorum opusculis servarentur; nullam tamen unquam a *Luthero* nostri, memini, fieri mentionem.

der hierauf ruhenden Freiheit des Christen, von dem Unterschiede des Gesetzes und des Evangeliums. Ebenso stand er auch in mehreren sehr entscheidenden Puncten in derselben Opposition, wie später noch energischer und jedenfalls erfolgreicher, die Reformatoren: er bekämpfte die Verderbnisse der Scholastik, des Pelagianismus und des Mönchthums, die Grundlagen der kirchlichen Verdienstlehre und der Hierarchie; er sprach den Grundsatz aus, daß die Kirche auch irren könne, und bestritt von da aus manche geltenden Anordnungen und Lehrbestimmungen, wie das Institut der kirchlichen Gelübde und Verpflichtungen, die Lehre von der Wirkung der Sacramente ex opere operato, die Unterscheidung der Priester und Bischöfe als eine wesentliche und göttlich eingesetzte, die herrschende Meinung von der evangelischen Armuth; er trug überhaupt, was er durch klare und überzeugende Darstellung vermochte, dazu bei, die Christenheit von verderblichen, aber tiefgewurzelten, priesterlichen Fictionen und den darauf basirten Institutionen zu befreien und zur Einfalt des unverfälschten apostolischen Glaubens und Lebens zurückzuführen [1]). Wenn das alles nicht reformato-

1) Eine Übersicht des Reformatorischen in Gochs Theologie gibt Walch in der oben angeführten Vorrede S. XXXV—XXXVII. in folgenden Sätzen: I. Scripturam sacram unicum esse rerum credendarum fontem unicamque regulam, ad quam patrum aliorumque doctorum opiniones sint dijudicandae. II. Impium esse et pelagianam haeresin revocare, qui credat, naturales vires liberi arbitrii sine auxilio gratiae ad internae et externae pietatis opus sufficere. III. Peccare, qui variis cultus externi partibus, immo ἐξελοθρησκειας generibus et exercitiis corporis virtutem christianam absolvi putant omnique erga alios carent amore. IV. Ecclesiam posse errare. V. Doctrinam Thomae de votis monasticis eorumque virtute esse erroneam sibique contrariam. VI. Praedestinationem non penere impossibilitatem peccandi, sed impossibilitatem in fine deficiendi et finaliter in peccato perseverandi. VII. Sacramenta non ex opere operato operari, sed requirere certam recipientis dispositionem. VIII. Discrimen, quod inter presbyteros et episcopos interesse Romanenses volunt, non esse jure divino constitutum, sed ab ecclesia injuria introductum. IX. Paupertatem evangelicam non requirere, ut quis nihil possideat, sed ut animum a nimio divitiarum amore revocet: hinc fictam monasticam paupertatem legibus Christi esse contrariam.

riſch iſt, ſo dürfte es ſchwer ſeyn zu ſagen, wo wir dieſen Begriff zu ſuchen und anzuwenden haben. Dazu iſt nicht erforderlich, daß man viel von Reformation ſpreche. Dieß lag nicht in Gochs Sinn und Character. Er hatte allerdings kein ſo beſtimmtes und ausgeſprochenes Bewußtſeyn der bevorſtehenden Reformation, wie Huß, Weſſel und einige andere, aber er fühlte und ahnete ſie, wie jeder das vorempfindet, was er ſelbſt vorbereiten hilft.

Wenn aber auch Goch nicht gerade hervortretend, volksmäßig und äußerlich umfangreich auf die Reformation hinwirkte, ſo übte er doch ohne Zweifel einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ſeine näheren Umgebungen, ſo wie auf einzelne Männer, die ihrerſeits auch wieder andere auf ähnliche Weiſe anregten. Er war der Anfangspunct einer reformatoriſchen Tradition. Zeugniß hiervon geben die Äußerungen und Urtheile über ihn, die uns aus der Zeit unmittelbar nach ſeinem Tode und aus der nächſten Folgezeit aufbehalten ſind, ſo wie die Bemühungen um die Auffindung und Herausgabe ſeiner Schriften und die Theilnahme an den wirklich herausgegebenen.

Hier iſt beſonders ein Mann zu erwähnen, der ſich um die Verbreitung der Schriften und Lehren Gochs vorzügliche Verdienſte erwarb, aber, weil er feuriger war, als Goch ſelbſt, damit auch ſchon Anſtoß gab. Es war Cornelius Grapheus (Scribonius oder in der Vulgärſprache Schryver), geboren 1482 zu Aloſt (Aelſt) in Flandern [1]), ein in vielen Beziehungen ausgezeichneter Mann [2]). Er war Secretär zu Antwerpen, aber zugleich hervorragend in Wiſſenſchaften und Künſten, Geſchichtforſcher, Redner, Poet und Sänger, in mehreren Sprachen erfahren und genau mit dem berühmten Erasmus befreundet. Es lebten

1) Alostanus Flander bei Gerdes.

2) Vergl. über ihn *Dan. Gerdesii* Hist. Evangelii renov. Groning. et Brem. MDCCXLIX. Tom. III. p. 20, wo ſich auch das Portrat des Grapheus befindet, das einen ſehr lebhaften Geiſt verrath — beſonders aber *Dan. Gerdesii* Scrinium Antiquarium sive Miscellanea Groningana. Gron. et Brem. 1756. Tom. V. P. I. p. 496 — 508. — auch den franzöſ. Auszug der Hist reform. Belg. v. Gerh. Brant vol. I. p. 18. — und in Betreff der Schriften des Grapheus *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 201.

zu ſeiner Zeit in den niederländiſchen Städten ſchon zahlreiche Freunde des reineren Evangeliums und in Antwerpen ſcheint Grapheus einen Mittelpunct für dieſelben gebildet zu haben. Um das Jahr 1521, alſo zur Zeit des wormſer Reichstages, gab Grapheus das Buch Gochs von der Freiheit der chriſtlichen Religion mit einer begeiſterten Vorrede heraus. Durch die Bekanntmachung des Buches ſelbſt und beſonders durch ſein geharniſchtes Vorwort reizte er die Inquiſitoren: ſie klagten ihn der lutheriſchen Ketzerei an, ſtellten ihn vor Gericht, bewirkten die Entfernung von ſeinem Amte und eine längere Gefangenſchaft in Brüſſel, aus welcher er am 18ten October 1521 einen Brief an Joh. Carondiletus [1]) richtete, der uns noch erhalten iſt, und zwangen ihn endlich, ſeine Vorrede in einem langen Widerrufe, datirt vom 25ſten April 1522, zurückzunehmen und ins Feuer zu werfen. In dem Widerrufe, bei deſſen Unterzeichnung Grapheus freilich keinen heroiſchen Muth bewieß, bekannte er unter andern Dingen, die ſeiner Überzeugung nicht entſprechen konnten, daß er thöricht und unbeſonnen gehandelt, die Schrift Gochs von der chriſtlichen Freiheit ſo ſehr zu empfehlen, da er dieſelbe gar nicht geleſen. Vermöge dieſer Unwerfung, welche Grapheus nur als eine durch rohe Gewalt abgedrungene Formalität anſehen mochte, ſtellten ſich ſeine Verhältniſſe wieder her; er durfte zu den Seinigen zurückkehren und gab noch mehrere Schriften heraus, die ſeinen Namen berühmt machten. Er ſtarb, nachdem er noch die Hauptereigniſſe der Reformation erlebt, 76 Jahre alt, im J. 1558. Wir haben es hier nicht mit dem ſpäteren Grapheus, ſondern mit dem für Goch begeiſterten neunundzwanzigjährigen jungen Manne zu thun. Dieſer ſpricht ſich in der oben bezeichneten Vorrede auf eine ſehr characteriſtiſche Weiſe aus. Tief eindringend und wahr bezeichnet er darin den Gegenſatz der mittelalterlichen und reformatoriſchen, der geſetzlichen und evangeliſch freien Richtung, kräftig ſchildert er den Verfall der Chriſtenheit und ermahnt zu deren Erhebung, wofür er auch die geeignetſten Mittel angibt: Rückkehr

1) Der Brief iſt abgedruckt in *Brant* Hist. Reformat. Belg. Tom. I. Lib. II. p. 71—79.

zum apoſtoliſch Einfachen, ewig Wahren, Verbreitung der Schrift in der Landesſprache, verſtändliche, treue Auslegung derſelben für das Volk, Leſung der neueren Schriftſteller, welche chriſtlich frei erbauen, ohne durch Spitzfindigkeiten zu erkälten und aufzublähen, lebendige Theilnahme auch der Laien an den Angelegenheiten der Kirche und des Chriſtenthums. Nachdem Grapheus anſchaulich gemacht, wie die Gläubigen durch Chriſtum und den von ihm ausgehenden Geiſt zur Kindſchaft Gottes erhoben und frei geworden ſeyen vom Geſetz, von der Sünde und deren Fluch, characteriſirt er höchſt treffend den Zuſtand, in den die Chriſtenheit im Mittelalter zurückgeſunken, auf folgende Weiſe: „Wir ſind von Chriſto zu Moſe abgefallen, von Moſes zu Pharao zurückgegangen; wir haben die leichte Speiſe der evangeliſchen Freiheit nicht ertragen und uns aus der Stille des chriſtlichen Lebens und der evangeliſchen Ruhe wieder zurückgewandt zu den Fleiſchtöpfen Egyptens und zur Dienſtbarkeit des Ziegelſtreichens (ad latericium opus); wir haben das Joch und die leichte Laſt Chriſti verachtet und ſind von ſelbſt zu der ſchweren Laſt menſchlicher Einrichtungen hinzugelaufen, aufmerkend auf verführeriſche Geiſter, nicht glaubend dem Evangelium, nicht vertrauend auf die zuverläſſigſten Verheißungen Chriſti, ſondern auf menſchliche Fabeln. Wir haben ſtatt des Evangeliums die Decrete, ſtatt Chriſtus einen gewiſſen Ariſtoteles, ſtatt der Frömmigkeit Cerimonien, ſtatt der Wahrheit Lügen angenommen, alles fürchtend, nichts mit Vertrauen, mit Liebe vollbringend. O wir Thoren und Sinnloſe! Welcher Satan, welcher trügeriſche Geiſt hat uns ſo verzaubert? daß wir ſchon ſeit mehr als 800 Jahren von der Freiheit zu elender Knechtſchaft, vom Glauben zur Glaubensloſigkeit, von der Hoffnung zu einem ängſtlichen Sinne, von der Liebe zur Furcht, von ernſter Frömmigkeit zu kalten Cerimonien, von Chriſto zu Moſes, vom Evangelium zum jüdiſchen Geſetz, welches aus unnützen Werken beſteht, auf eine ſo klägliche Weiſe zurückgefallen ſind! So ſehr, daß, was wir einſt im Geiſte begonnen, wir nun im Fleiſche endigen. Einſt waren wir alle ohne Unterſchied, mochten wir Freie

oder Sclaven ſeyn, gleichmäßig Chriſten und Brüder; wir waren das erwählte Geſchlecht, das königliche Prieſterthum, das heilige Volk; .. nun ſind wir aus Königen und Prieſtern Sclaven der Menſchen, aus dem erwählten Geſchlechte ein verachtetes, aus dem königlichen Prieſterthume ein gemeines Volk geworden. Einſt waren wir das Volk Gottes, nun ſind wir das Volk Moſis; einſt wurden wir Söhne des himmliſchen Vaters, Brüder, Miterben Chriſti genannt; nun ſind wir Söhne des irdiſchen Adam, und wollen lieber nach dem heiligen Franciscus oder Dominicus oder Auguſtinus oder Bernhardus, als nach Chriſtus benannt ſeyn; einſt hießen wir Schüler Chriſti, jetzt heißen wir Schüler des Ariſtoteles, des Aquinaten, des Scotus, des Albertus. Einſt wurden wir einfältig, lauter und frei im Worte Gottes unterrichtet; nun werden wir mit Streitreden, Sophismen, Concluſionen, Diſtinctionen gequält und hintergangen. Damals erkannten wir bloß Chriſtum als das Fundament unſeres Glaubens, als Führer und Haupt, ihn, der uns verheißen hat, bei uns zu ſeyn alle Tage bis an der Welt Ende; nun iſt uns ein anderer Grund gelegt, und ſtatt des himmliſchen Führers und Hauptes haben ſie uns einen weltlichen Führer, ein irdiſches Haupt, ja eine Art von Götzenbild aufgeſtellt. ... Einſt wurde der Dienſt der Gemeinde umſonſt geleiſtet, jetzt iſt nichts, was nicht mit Geld erkauft werden müßte, alles, wie heilig es auch ſey, iſt Gegenſtand des Handels, ſo daß uns auch nicht der kleinſte Raum der Erde frei gelaſſen iſt, um den Leichnam eines Chriſten zu beſtatten. ... Einſt ſtand es den Chriſten frei, ſich ſelbſt paſſende Hirten zu wählen; jetzt dringen Ehrgeizige, ſo tief wir es betrauern, mit tyranniſcher Gewalt, durch Geſchenke, Drohungen, auf rechten und unrechten Wegen in das geiſtliche Amt ein, nicht durch das Thor, ſondern von anderswoher; und ſelbſt das iſt nicht genug: unwiſſende Miethlinge, Concubinarier, Schlemmer ſtellt man meiſtens an, die mit ihrem verruchten Beiſpiel die einfältigen, durch Chriſti Blut erkauften Seelen mit ſich ins Verderben reißen; die, wenn die Wahrheit der evangeliſchen Lehre zu verkündigen iſt, entweder in ihrer Unwiſſenheit das Evangelium falſch auslegen, oder einige

alberne Mönche aufstellen, die um ihres Gewinnes willen das Wort Gottes noch ärger mißhandeln, und statt des Evangeliums, statt des Apostel Paulus ihre Träume, ihre subtilen, erleuchteten, heiligen, seraphischen, hierarchischen, unwiderleglichen, allertiefsten Lehrer, ihre Summen (summulas), Canones, und Gesetze, ihren Aristoteles und ihren Sentenzenmeister dem Volke einprägen.... Einst war die Lehre Christi ohne Unterschied allen gemein, nur daß den Frauen der öffentliche Lehrvortrag nicht gestattet war; nun ist bloß unsern Magistern, Licentiaten und Baccalaureen, den hochmüthigen Thomisten und dunkeln Scotisten erlaubt, die Schrift zu erklären; uns aber verachten sie, uns schließen sie vom Reiche, das sie allein besitzen, aus; das ist das Volk, sagen sie, welches das Gesetz nicht kennt; die sind verdammt, die wissen nichts; die dürfen nicht disputiren in der Theologie, die sind nicht graduirt, verstehen nichts von der Logik, sind nicht alt geworden im Aristoteles, haben den heiligen Thomas nicht gesehen, den subtilen Scotus und den unwiderleglichen Alexander von Hales nicht gelesen, die können nicht einmal einen Syllogismus zu Stande bringen; das sind Maler, Dichter, Redner [1]), die nur (sagen sie) schönes Latein zu schreiben wissen, aber sonst Laien und Idioten sind; die sollten die (heiligen) Bücher nicht in der Volkssprache haben, denn sie verstehen nicht, was sie lesen, und verfallen in schwere Irrthümer.... Aber hat nicht Christus die einfältigen Laien und die Ungelehrten zuerst zu sich gerufen und seine göttliche Philosophie gelehrt? Hat nicht Paulus, das erwählte Werkzeug, sich gerühmt, nichts zu wissen, als Christum den Gekreuzigten? Hat nicht Gott durch den Propheten Joel vorausgesagt: er werde seinen Geist ausgießen über alles Fleisch? Wo sind da die Laien ausgeschlossen? Oder ist vielleicht der Geist Gottes jetzt erloschen? Ist er etwa nicht mehr im Stande zu wirken, was er damals wirkte? Ich wünschte sehr, daß die Philosophie Christi, wie sie allen gemein ist, so auch in die Gemeinsprache aller durch gelehrte und gute Ausleger übertragen würde; so daß jeder Bekenner der christlichen Religion,

1) Hier spielt Grapheus offenbar auf sich selbst und die gangbaren Reden der Geistlichen über ihn an.

wenigſtens jeder des Leſens Kundige, ſich eine Bibel kaufen und durch Ausrüſtung des Geiſtes (per spiritus promptitudinem) in die Kenntniß der evangeliſchen Philoſophie eingeführt werden könnte; auch wünſchte ich, damit menſchliche Meinungen abgehalten würden, daß allen Gemeinden unterrichtete Prieſter vorſtünden, welche an den feſtlichen Tagen das zuſammenberufene chriſtliche Volk, das ſeine Bibeln mit in die Verſammlung zu bringen hätte, in den evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehren zweimal des Tags, ſtatt der Predigt, treu nach dem Worte unterrichteten; damit das Volk fortan nicht mehr durch Umſchweife, nicht durch menſchliche Träume, oder Abwege, ſondern auf dem königlichen Wege geradezu zu Chriſto gelange. Das werden freilich, ich weiß es wohl, jene bauchdieneriſchen Mönche (die guten nehme ich immer aus), die das Wort Gottes gerne zu ihrem Gewinn misbrauchen, übel nehmen, aber mit denen wollen wir uns nicht aufhalten, denn es iſt nothwendig, daß die Wahrheit einmal ihre Stelle einnehme. So ſehet ihr, theuerſte Brüder in Chriſto, wohin das Chriſtenthum zurückgeſunken, wie uns unſere Freiheit durch menſchliche Traditionen faſt ganz geraubt iſt. Aber wohlan ihr, die ihr mit mir die chriſtliche Freiheit liebt, kämpfet für Chriſtus, ſeyd tapferen Muthes! Sehet, es bietet ſich die ſchönſte Gelegenheit dar, die Freiheit zu erringen. Die Wiſſenſchaften werden allmählig wieder hergeſtellt, hergeſtellt iſt wieder das Evangelium Chriſti und Paulus lebt wieder auf. Denn was athmet das Evangelium anderes, was anderes lehrt Paulus, was ruft er uns zu, was prägt er uns ein, als die Freiheit die in Chriſto Jeſu iſt? Darum wenn der Eifer für Frömmigkeit, wenn die Liebe zum eigenen Heil, wenn die Ermahnung chriſtlicher Liebe etwas bei euch vermag, ihr Freunde der chriſtlichen Religion, ſo ermahne und beſchwöre ich euch bei Jeſus Chriſtus, durch deſſen Blut ihr erkauft ſeyd, daß ihr die Schriftſteller leſet, welche Chriſtum lehren, welche zur göttlichen Liebe entflammen und das Herz durch Liebe entzünden, mit entſchiedener Verwerfung aller ſubtilen Scholaſtiker, welche aufblähen und nicht erbauen, welche den Verſtand bilden, aber das Gemüth verdunkeln. Unter jenen iſt einer der vorzüg-

lichſten derjenige, den ich unter Gottes Leitung aufgefunden und euch nun darbiete, Johannes Goch, ein Mann von ſeltener Gelehrſamkeit, zu ſeiner Zeit gegen keinen zurückſtehend, der eifrigſte Vorkämpfer der chriſtlichen Freiheit, der fleißigſte Ausleger des göttlichen Geſetzes; dieſen leſet bei Tag und bei Nacht, beſonders wenn ihr Muße habt von der Leſung der heiligen Schrift und der pauliniſchen Briefe, denen freilich ſtets das vornehmſte Studium gebührt. Lebet wohl in Chriſto Jeſu!"

Auf eine ähnliche Weiſe ſpricht ſich Grapheus in der Vorrede [1]) zu einer andern kleineren Schrift Gochs, der Epistola apologetica, aus, welche er, wie es ſcheint [2]), etwas ſpäter herausgab. Dieſe Vorrede iſt dem Prieſter und Doctor Nicolaus von Herzogenbuſch [3]) gewidmet, und enthält beſonders folgende bezeichnende Äußerungen. Grapheus drückt ſeine hohe Freude aus über den kleinen Tractat als ein Denkmal ächter chriſtlicher Philoſophie und ſagt: „Ich bewunderte es, daß ein Mann in dieſer Zeit wenn auch in ungeübterer Rede ſo viel vermochte; ich bewunderte die muthige Standhaftigkeit des freieſten Geiſtes; ich bewunderte die höchſt paſſenden fortlaufenden Anführungen ſowohl aus den heiligen Schriften als aus den rechtgläubigen Kirchenlehrern; ich wünſchte mir Glück, daß auch jenes Jahrhundert ſchon, übereinſtimmend mit uns, ſo frei von der ſcholaſtiſchen Theologie abwich, und daß ein ſo trefflicher Schriftſteller glücklich aus der Dunkelheit hervorgezogen ſey. ... Sie mögen ſich nun davon machen, die elenden Sykophanten, welche ihre ganze Lebenszeit im Widerſpruch gegen das Bekenntniß der chriſtlichen Einfalt in philoſophiſchen Spitzfindigkeiten traurig hinbringen; welche mit Verachtung jener heiligen Lehrer der alten Kirche ihren Ariſtoteles, Averroes, Albert, Thomas, Alvarus, Sylve-

1) Dieſelbe iſt abgedruckt bei *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. I. Praef. p. XII — XVII.

2) Die Vorrede iſt ohne Angabe des Jahres nur Antwerpiae X. Calend. Sept. datirt.

3) Mit dem Prädicate: verae christianae theologiae candidato, academiae Antwerpiensis moderatori vigilantissimo.

ster und die übrigen Spitzfindler der Art beinahe dem Evangelium vorziehen; welche ihren träumerischen Doctorlein (doctorculis) fast mehr Gewicht beilegen, als den heiligen Propheten Gottes, den Evangelisten und Aposteln; welche, was nicht nach ihrem Aristoteles, Thomas, Holcot schmeckt, für häretisch, gotteslästerlich, anstößig, jedes fromme, das heißt abergläubische Ohr beleidigend, für feuer- und flammenwürdig ausschreien; welche jetzt noch durch ihre Schriften, wenngleich in völlig erfolgloſem Beginnen, zu zeigen suchen, daß die himmlische Lehre Christi mit Hülfe der aristotelischen Philosophie gestützt werden müsse." Grapheus hofft zuverlässig, daß die wahre und einfache christliche Philosophie aus ihrer bisherigen Unterdrückung bald vollständig aufleben werde, obwohl einige da seyen, die sie mit vereinigten Kräften niederzuhalten suchten; die möchten indeß nur immer schreien, drohen, wüthen, verdammen und verfolgen: „Die christliche Philosophie wird nicht erschüttert, nicht gestürzt, nicht wankend gemacht werden, denn sie ist auf den festen Fels der solidesten Wahrheit gegründet und wird ihnen zum Trotz bald in der ganzen Welt glücklich triumphiren. ... Jene Leute mögen gehen mit ihren nichtigen Meinungen; wir dagegen wollen die lautere Lehre Christi, geschöpft aus den Quellen der heiligen Schriften selbst, nicht aus den sumpfigen Pfützen des Thomas oder Aristoteles, mit aufrichtigem Gemüthe ergreifen; diese wollen wir ehren und zurück fordern, indem wir mit innigster Theilnahme christlicher Liebe Christum selbst flehentlich anrufen, daß er endlich auch diesen Blinden, ja auch den Führern der Blinden die Augen öffne, damit sie das Licht schauen und die Wahrheit anerkennend zur Besinnung kommen."

Nächst diesem Grapheus ist als theilnehmender Freund gochischer Schriften ein Ungenannter anzuführen, von dem wir auch noch einen Brief über die hinterlassenen Arbeiten Gochs besitzen [1]). Dieser Brief ist zwar offenbar später geschrieben, als die oben erwähnten Vorreden des Grapheus, denn er erwähnt

1) Der Brief ist abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. XXXI — XXXIII.

einige Schriften Gochs als ſchon durch den Druck veröffentlicht, aber doch ohne Zweifel in den erſten 30 — 40 Jahren des 16ten Jahrhunderts, denn der Verfaſſer, der ſich in dem Stifte Thabor zu Mecheln nach Schriften Gochs umgethan hat, ſpricht von ſolchen Einwohnern dieſer Stadt, die noch mit den Lebensumſtänden Gochs, ſey es aus eigener Erfahrung oder unmittelbarer Überlieferung, bekannt waren [1]). Man ſieht hieraus: einerſeits, daß der Eindruck, den Goch auf ſeine näheren Umgebungen machte, ſtark genug war, um eine längere Erinnerung zurückzulaſſen, andererſeits, daß frühe und bei verſchiedenen Perſonen ein lebhaftes Intereſſe für Gochs geiſtige Hinterlaſſenſchaft vorhanden war, denn auch der Empfänger des Briefes, ein gewiſſer N. (vielleicht der oben genannte Nicolaus von Herzogenbuſch?) theilte dieſes Intereſſe. Beide, der Verfaſſer wie der Empfänger des Schreibens, zählten unſern Goch zu den erſten Theologen ihrer Zeit und ſchätzten ſein Buch über die chriſtliche Freiheit ſehr hoch. Der Briefſteller namentlich lobt Gochs Mäßigung in der verwickelten und bedenklichen Frage über das Mönchthum und den Werth der Gelübde, indem derſelbe hierbei nicht alles verwerfe und verdamme, ſondern nur die falſchen Auswüchſe zu beſchneiden ſuche; hieraus könne man die Hoffnung ſchöpfen, Gochs Arbeiten würden auf die Erleuchtung auch ſolcher Perſonen wirken, die vor den Schriften der heftiger und beißender auftretenden Theologen [hier iſt wohl beſonders an Luther gedacht] wie vor einem Gifte zurückſchreckten. „Aber um zu unſerm Goch zurückzukehren", fährt der Verfaſſer fort, „ſo kann ich mich nie genug wundern, wie es doch möglich war, daß dieſer Eine in einem ſo ehernen und ungebildeten Zeitalter dermaßen von göttlichem Lichte erleuchtet wurde, daß er die Irrthümer der berühmten Lehrer mit ſo kühnem Gemüthe beſtritt und widerlegte, da er nicht einmal den heidniſchen Ehrentitel des Magiſters von den Schulen davongetragen hatte, was ſolche Einwohner von Mecheln bezeugen, die noch von den Lebensumſtänden Gochs gute Kenntniß haben. Aber das iſt freilich auch

1) ... id quod testantur, qui etiamnum vivunt apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari.

ein stolzer Mann, der, aufgebläht in seinem fleischlichen Sinne, nur Rabbinen d. h. Professoren der scholastischen Theologie als Lehrer zulassen will, als ob das Wehen des heiligen Geistes auf die prunkenden Auszeichnungen der Titel sähe oder wartete. Nicht nach dem äußern Ansehen oder nach Personen, sondern nach seinem eigenen Geiste ist jeder richtig zu beurtheilen. Nur wer so urtheilt, der urtheilt gerecht."

Nicht viel später, als dieser Brief geschrieben wurde, finden wir auch eine kurze historische Schilderung Gochs und seiner Bestrebungen in dem bekannten Cataloge der vorreformatorischen Wahrheitszeugen von Matthias Flacius, welcher zuerst im Jahre 1556 in Basel erschien. Hier[1]) wird Goch sehr passend mit Johann von Wesel und Johann Wessel in Verbindung gebracht und das Wesentliche seiner Denkart in folgender Art zusammengefaßt: „Johann Goch, Priester zu Mecheln, blühte vor ungefähr 110 Jahren. Über den Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden dachte er vollkommen richtig; ebenso über vieles andere. Er behauptete, die Schriften des Thomas, Albertus und anderer Sophisten, weil aus den trüben Quellen der Philosophen geflossen, verdunkelten die Wahrheit mehr, als daß sie dieselbe erleuchteten, sie widersprächen der kanonischen Wahrheit, sie ständen auch im Widerspruch mit sich selbst und trügen die Spuren der pelagianischen Häresie. Die Schriften der modernen Theologen, besonders von den Bettelorden entbehrten alles soliden Fundamentes, sie erleuchteten den Geist nicht, sondern verdunkelten vielmehr die nackte, einfache Wahrheit und dienten mehr der Eitelkeit als der Wahrheit. Der Schrift allein müsse man folgen und alle andere Schriftsteller nach derselben prüfen: auch die Beschlüsse der Päpste und Concilien seyen ihr zu unterwerfen. Die Gelübde als unnütz zur Frömmigkeit und mit der christlichen Freiheit streitend verwirft er gänzlich. Ebenso die genugthuenden und ersonnenen Werke. Über das Christenthum klagt er, daß es in Judaismus und Pharisäismus ausgeartet sey. Er behauptet aufs stärkste, daß wir

1) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. Tom. II. p. 887. edit. Lugdun. Vergl. *Walchii* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIX.

allein vermöge des Verdienſtes Chriſti durch den Glauben, nicht durch irgendwelche Verdienſte unſer ſelbſt gerecht werden. Er ſagt, es bliebe noch Sünde auch in den Frommen, aber ſie werde ihnen um Chriſti willen vergeben; entſchieden widerlegt er auch die Sophiſten, welche die in den Heiligen noch zurückbleibende Sünde verkleinern. Ohne Wanken folgt er den Spuren Pauli in der Verkündigung des Verdienſtes Chriſti, indem er behauptet, es bedürfe zur Erklärung des Apoſtels der Gloſſen der Sophiſten, die vielmehr ſeinen Sinn verdrehten, auf keine Weiſe. Es iſt wahrſcheinlich, daß er auch über andere Artikel richtig dachte, wenn alle ſeine Schriften vorhanden wären; aber es iſt nur einiges und dieſes nicht vollſtändig gedruckt." Ich habe dieſe Schilderung des Flacius, obwohl ſie keine eigenthümlichen Data über Goch enthält, ganz aufgenommen, weil ſie zeigt, wie einer der gelehrteſten Theilnehmer der Reformation unſern Goch beurtheilte, und weil ſie für die hiſtoriſche Auffaſſungsweiſe des Flacius ſelbſt bezeichnend iſt. Im Ganzen ſtellt er die Denkweiſe Gochs richtig dar, aber es iſt nicht zu verkennen, theils daß er ihn ſoviel als möglich in der Form der lutheriſchen Orthodoxie auftreten läßt, theils daß er weſentlich charakteriſtiſche Züge bei ihm nicht hervorhebt, kurz, daß er ihn nicht hiſtoriſch individuell und objectiv genug behandelt, ſondern mehr nach einem gegebenen Typus und zu einem beſtimmten polemiſch-apologetiſchen Zweck.

An dieſe älteſten Berichterſtatter über Goch ſchließen ſich dann die Literarhiſtoriker der nächſten Jahrhunderte und die Geſchichtſchreiber der Reformation an. Konrad Geſner gibt in ſeiner allgemeinen Bibliothek [1]) ein Verzeichniß goch'ſcher Schriften mit einigen wenigen Auszügen. Heinrich Pantaleon [2]) in ſeiner Schilderung der großen Männer unſeres Vaterlandes thut Gochs, als eines ſehr gelehrten und frommen Mannes, rühmliche Erwähnung und wiederhohlt in der Kürze, was wir bei Flacius

1) Biblioth. univers. Tigur. MDXLV. p. 442.

2) Prosopographia Heroum atque illustr. viror. totius Germaniae. Basil. 1565. p. 461.

über ihn finden. Der Literator von der Hardt [1]) liefert eine Übersicht der Schriften Gochs. Veit Ludwig von Seckendorf in seiner berühmten Geschichte des Lutherthums berührt unsern Goch zwar nur flüchtig [2]), doch wußte er seinen ganzen Werth als eines bedeutenden Vorläufers der Reformation wohl zu schätzen. Gerius im Anhange zu Cave's kirchlicher Literargeschichte [3]) rühmt Goch, den er Freund Wessels nennt, im Sinne des Grapheus als einen der gelehrtesten und evangelisch-erleuchtetsten Männer seiner Zeit, als trefflichen Vorkämpfer der christlichen Freiheit. J. Alb. Fabricius übergeht ihn auch nicht in seiner Bibliothek [4]). Und ebenso finden wir Goch und seine Schriften kürzer oder ausführlicher bei Foppens [5]), Guicciardini [6]), van Gestel [7]) und den beiden gelehrten Holländern Daniel und David Clemens Gerdes [8]).

Die meisten der hier genannten Schriftsteller waren Protestanten und sprechen löblich von Goch. Eine natürliche Kehrseite der Anerkennung, die Goch unter den Protestanten fand, ist die Verwerfung von Seiten der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder [9]). Das tridentinische Concil setzte Goch in die erste

1) Antiqua literar. monimenta autographa Lutheri aliorumque ab anno 1517 usque ad ann. 1546. Helmst. 1690. sqq. T. II. p. 76.

2) Historia Lutheranismi. Francof. et Lips. 1692. Lib. I. sect. 54. §. 133. Supplemente ad indic. I. num. 30. Seckendorf leugnet einen äußerlichen Zusammenhang Luthers mit Goch und behauptet nur Übereinstimmung ihres Geistes. Kenntniß von Goch hatte Seckendorf aus dem Catalog. Biblioth. Rudolph. Tom. II. p. 77 sqq.

3) *Cave* Hist. Lit. vol. II. Append. p. 187. ed. Basil. 1745.

4) Biblioth. Lat. med. et inf. aetat. Lib. IX. t. IV. p. 228.

5) Biblioth. Belg. Bruxell. 1739. T. II. p. 714. 715.

6) Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.

7) Hist. Archiep. Mechlin. 1725. p. 81. Siehe oben.

8) *Daniel Gerdes* in Scrin. antiquar. sive Miscellan. Groning. T. V. Pars 1. p. 497. not. 6. Groning. et Brem. 1756. Florileg. libror. rar. s. v. *Coch* p. 110. Histor. evang. renov. t. III. p. 20. *Dav. Clem. Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194. Vergl. *Walch* Praef. ad monim. med. aev. II. 1. p. IV—XII.

9) Ganz richtig sagt Dav. Clem. Gerdes in der Biblioth. cur. t. IX.

Klaſſe der verbotenen Schriftſteller, deren Werke von den Bekennern des katholiſchen Glaubens gar nicht geleſen werden ſollten [1]). Van Geſtel ſpricht wenigſtens nicht günſtig von Goch; Foppens aber entſchieden ungünſtig; er ſagt: „Johann Pupper war befreundet mit Weſſel aus Gröningen, einem zwar gelehrten aber neuerungsſüchtigen Prieſter, der die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche bis zum Ekel predigte. In demſelben Sinne ſchrieb Pupper, weßhalb die tridentiniſchen Väter auch ſeine Schriften verdammt haben [2])." Auch in dieſem Verhalten der Katholiken gegen ihn liegt ein unverwerfliches Zeugniß für den reformatoriſchen Charakter Gochs.

In der neueren Zeit hat ſich die bedeutendſten Verdienſte um Goch und ſeine Schriften Chriſt. Wilh. Franz Walch erworben. Er hat in ſeinen Denkmälern des Mittelalters zwei wichtige Schriften von Goch abdrucken laſſen und bei dieſer Gelegenheit in den Vorreden [3]) ſehr ausführlich über ihn gehandelt. Walch unterſcheidet [4]) mit Recht eine doppelte Claſſe von Wahrheitszeugen vor der Reformation: ſolche, welche das Verderben der Kleriker bekämpfen, und ſolche, welche die Irrthümer der Lehrer beſtreiten; beide ſeyen zur Vorbereitung der Kirchenverbeſſerung unentbehrlich geweſen; aber da die Zahl der letzteren geringer ſey, ſo ſeyen dieſe Männer, unter die Goch gehöre, um ſo wichtiger und ihre Schriften um ſo höher zu ſchätzen; er überſieht dabei gewiſſe Mängel in der Schriftaus-

---

p. 194.: On n'aura pas sujet de s'étonner de ce que les livres *de Gochius* ont été flétris avec tant de sévérité, si l'on se donne la peine d'en lire quelques feuillets, puisqu'on y remarquera une liberté de penser qui ne pouvoit être que préjudiciable aux opinions reçues dans l'église avant la réforme.

1) *Walch* monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXV. Walch führt alle Stellen an, wo ſich in den verſchiedenen Ausgaben des Index libr. prohib. der Name Gochs verzeichnet findet: Köln 1597. S. 26. Paris 1599. S. 159. Madrid 1583. S. 40. Rom 1664. S. 260.

2) *Foppens* Biblioth. belg. t. II. p. 715.

3) Monim. med. aev. Goetting. 1760. Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIII — XXXVII. und vol. II. fasc. 1. Praef. p. II — XXIV.

4 Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XXXIV.

legung Gochs und Künſtlichkeiten in der Lehrentwickelung nicht, aber er ſteht doch nicht an, ihn vermöge ſeiner geſammten Geiſtesrichtung unter die Lutheraner vor Luther, überhaupt aber unter die erleuchtetſten Theologen zu zählen.

Unter den neueſten Kirchenhiſtorikern, welche Goch ehrenvoll hervorheben, ſind beſonders Schröckh und Gieſeler zu nennen. Der erſtere [1]) gibt einen Überblick über den Inhalt der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangeliſchen Geſetzes; der andere [2]) bezeichnet Goch neben Johann von Weſel und dem tieferen Johann Weſſel als Hauptvertreter der bibliſch-auguſtiniſchen Richtung, durch welche der Reformation die Bahn gebrochen worden, und als denjenigen, der vorzugsweiſe die chriſtliche Freiheit als die Seele aller chriſtlichen Tugend geltend gemacht habe, und liefert ſehr wohl gewählte und charakteriſtiſche Auszüge aus den bei Walch abgedruckten Schriften Gochs [3]). — Sehen wir jedoch von dieſen dankenswerthen Ausnahmen ab, ſo iſt Goch von den Neueren ungebührlich vernachläſſigt, ſo daß ihm bisher nicht nur keine beſondere Abhandlung gewidmet wurde, ſondern auch an Stellen, wo man es erwarten durfte [4]), ſeiner nicht Erwähnung geſchieht.

Zweites Hauptſtück.

Schriften Gochs. Ausgaben derſelben.

Da Goch während ſeines Lebens nicht unmittelbar Aufſehen erregte und ſeine Schriften ungefähr ein halbes Jahrhundert

1) Chriſtl. Kirchengeſch. Th. 33. S. 303 — 308.

2) Lehrbuch der K. Geſch. B. 2. Abth. 4. S. 488 — 492.

3) Die Hauptſchrift Gochs von der chriſtlichen Freiheit ſcheint auch für Gieſeler nicht zugänglich geweſen zu ſeyn.

4) Z. B. in Henke's Geſch. der chriſtl. Kirche. B. 2. S. 517. der 5ten Ausgabe; in Erhards Geſch. des Wiederaufblühens wiſſenſchaftlicher Bildung B. 1, in welchen beiden Werken Johann von Weſel und Johann Weſſel und ſelbſt minder Bedeutende hervorgehoben ſind, Goch aber auch nicht einmal genannt wird.

lang bloß im Manuſcript exiſtirten, ſo läßt ſich von ſelbſt erwarten, daß Manches von ſeinem handſchriftlichen Nachlaß abhanden gekommen ſeyn wird. Es werden uns auch wirklich in den Angaben über ſeine Schriften mehrere Tractate bezeichnet, die wir nicht mehr beſitzen. Indeß wenn wir die Titel derſelben mit dem Inhalte der auf uns gekommenen Schriften vergleichen und den ganzen ſchriftſtelleriſchen Charakter Gochs berückſichtigen, ſo können wir ohne Bedenken ſagen, daß wir dabei kaum etwas Weſentliches verloren haben. Es verhält ſich nämlich ſo. Goch bewegte ſich in einem ſehr beſtimmten und geſchloſſenen Gedankenkreiſe, den er ſich aus der Schrift und aus eigener Lebenserfahrung gebildet und in dem er ſich vermöge ſeiner Stellung innerhalb einer vielfach corrumpirten Kirchengemeinſchaft befeſtigt hatte. Bei der Tiefe, Lebendigkeit und Schärfe ſeines Denkens iſt doch eine gewiſſe Einförmigkeit nicht zu verkennen. Es beherrſchen ihn einige Grundgedanken, die in ſeinen Schriften vielfach wiederkehren. Dieſe leitenden Grundgedanken von der normalen Dignität der Schrift und dem untergeordneten Anſehen der theologiſchen Lehrer, von der beſeligenden Gnade und dem rechtfertigenden Glauben, von der im Glauben begründeten Liebe und der aus der Liebe ſtammenden Freiheit, von dem ſehr bedingten Werthe der kirchlichen Werke und Verpflichtungen, namentlich der Mönchsgelübde, hatte ſich Goch wahrſcheinlich mehrfach ausgebildet und ſchriftlich fixirt, zuerſt in Entwürfen, dann in weiterer Durchführung, endlich auch in vollſtändigerer Zuſammenfaſſung. Daraus erklärt ſich die Erſcheinung, daß unter den Schriften Gochs mehrere *Tractate* aufgeführt werden, die der Überſchrift zufolge weſentlich *denſelben Inhalt* gehabt zu haben ſcheinen, und daß es dann auch dieſe nämlichen Gegenſtände ſind, welche in den noch erhaltenen Schriften vorzugsweiſe behandelt werden. Jene erſten Entwürfe waren wohl zunächſt nicht zur Veröffentlichung beſtimmt, ſondern Goch zeichnete ſie nur für ſich auf oder zur Mittheilung an nähere Freunde; aber man fand ſie unter ſeinen hinterlaſſenen Papieren und nahm ſie daher in die Verzeichniſſe ſeiner Schriften auf. Die *zuſammenfaſſenden Ausführungen* aber hatten gewiß

eine allgemeinere Beſtimmung und wurden daher vermuthlich auch von ihm ſelbſt mit mehr Sorgfalt behandelt. Glücklicher Weiſe ſind es nun vorzugsweiſe Schriften der letzteren Art, die auf uns gekommen ſind, namentlich die beiden Abhandlungen über die chriſtliche Freiheit und über die Irrthümer in Betreff des evangeliſchen Geſetzes, und wir dürfen die Zuverſicht hegen, daß wir uns ſchon aus dieſen beiden Werken eine in allem Weſentlichen vollſtändige Anſchauung von der religiöſen und theologiſchen Denkweiſe Gochs bilden können. Am meiſten dürfte etwa der Verluſt eines Tractates über den Zuſtand der Seele nach dem Tode, den Goch auch hinterlaſſen haben ſoll, zu beklagen ſeyn, weil derſelbe vielleicht die Anſichten Gochs über das Fegefeuer enthielt und weil wir gerade über dieſen Gegenſtand in den erhaltenen Schriften gar nichts und über das künftige Daſeyn im Ganzen nur Weniges finden, obwohl wir uns die Überzeugungen Gochs von dem ewigen Leben im Allgemeinen nach den von ihm ſelbſt gegebenen Prämiſſen wohl conſtruiren können.

Wir gehen bei der Betrachtung über die Schriften Gochs [1]) von dem Sicherſten und noch Erhaltenen aus. Keinem Bedenken unterworfen ſind die Abhandlungen de libertate christiana, de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis und die epistola apologetica, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum. Dieſe Schriften ſind aus dem Nachlaſſe Gochs oder doch zu einer Zeit, wo man noch gute Kunde von ihm hatte, von gelehrten, für Goch ſich intereſſirenden Männern zum Drucke gebracht, ſie geben ſich dem Inhalt und der Form nach als Producte eines und deſſelben Geiſtes zu erkennen und zwar eines

1) Über die Schriften Gochs ſind außer den ſchon angeführten literarhiſtoriſchen Werken von Gesner, Cave, Foppens und Fabricius beſonders zu vergleichen: v. d. *Hardt* Autographa Lutheri sive Antiqua literar. monim. autogr. T. II. p. 76. Dav. Clem. *Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194 sqq. und Christ. Guil. Franc. *Walch* in Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Vol. II. fasc. 1. in der Vorrede zu jedem der beiden Fascikel.

ſolchen, wie wir ihn der Überlieferung zufolge bei Goch vorausſetzen dürfen, und enthalten auch im Einzelnen nichts, was den Verdacht einer Interpolation erwecken könnte. Für die Ermittelung der übrigen Abhandlungen Gochs iſt die früheſte und am meiſten authentiſche Quelle, der Brief des Ungenannten, welcher ſich, vielleicht in den zwanziger Jahren des 16ten Jahrhunderts oder doch auf keinen Fall viel ſpäter in dem Stifte Thabor ſelbſt nach der literäriſchen Hinterlaſſenſchaft Gochs erkundigt hatte. Er bemühte ſich zuerſt den Schluß des Buches de libertate christiana, welcher in der 1521 gedruckten Ausgabe noch fehlte, aufzufinden. Aber vergeblich. Dagegen fand er Papiere, welche Entwürfe enthielten, und zwar außer den Abhandlungen de libertate christiana und de quatuor erroribus über folgende Gegenſtände: de gratia et meritis — de fide et operibus — de perfectione legis evangelicae. Goch ſelbſt gibt uns eine Andeutung, daß er einen Tractat über den Zuſammenhang des Thomismus mit dem Pelagianismus geſchrieben habe [1]), und Walch beſaß auch noch Einiges handſchriftlich unter Gochs Namen nämlich: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide, was er beabſichtigte, drucken zu laſſen [2]).

Frühe ſchon wurden auch Verzeichniſſe von Gochs Schriften verfertigt. Gesner [3]) gibt folgende Schriften Gochs an: Epistola apologetica adv. quendam Praedic. Ord. — Dialogus de quat. erroribus circa legem evangelicam exortis. — De vo-

1) Dialog. de quat. errorib. cap. 17. p. 180: ... quod Thomistae affirmant, omnino negamus, immo falsum esse et haeresi Pelagianae vicinum dicimus, quod partim superius, *partim alias* copiosis et efficacibus autoritatibus et rationibus declaravimus.

2) Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. p. XXX. Praeter dialogum ejusque additamenta nihil ad manus meas pervenit, exceptis binis opusculis, quorum alterum de gratia et libero arbitrio: de fide et bonis operibus; alterum de gratia et christiana fide, contra justitiam et merita operum exponit. Utrumque, si deo visum fuerit, alio tempore luce donare, animus est. Ich wüßte nicht, daß Walch die Tractate wirklich hätte ans Licht treten laſſen.

3) Biblioth. univ. Fig. 1545. p. 422.

tis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis conclusiones novem. — Insunt item huic operi fragmenta quaedam: de gratia et meritis, de fide et operibus, de perfectione legis evangelicae. — De libertate christiana.

Fabricius[1]) zählt dieſe auf: De S. Scripturae dignitate et irrefragabili auctoritate, et quo judicio aliorum scripta, praesertim Scholasticorum et Philosophorum legenda sint, ad Engelbertum Ord. Praed. — De quat. erroribus circa leg. evang. exortis. — De votis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis, conclusiones novem.

Foppens[2]) liefert den vollſtändigſten Katalog in folgenden Stücken:

De libertate christianae religionis.
De gratia et fide.
De Scripturae sacrae dignitate.
De Scholasticorum scriptis.
De Statu animae post vitam.
De reparatione generis humani per Christum.
De votis et obligationibus.

Von dieſen Abhandlungen aber können wir gewiß mehrere dem Inhalte nach auf diejenigen reduciren, welche wir noch beſitzen. Der Tractat de gratia et fide dürfte identiſch geweſen ſeyn mit den von dem Ungenannten gefundenen Aufſätzen de gratia et meritis und de fide et operibus und mit dem in Walchs Beſitze befindlichen de gratia et christiana fide und möchte ſchwerlich etwas Weſentliches enthalten haben, was wir nicht in dem Buche de libertate christiana auch finden. Die beiden Tractate de scripturae sacrae dignitate und de scholasticorum scriptis ſind wohl ebenſo ihrem Hauptinhalte nach in der Epistola apologetica bewahrt, denn der erſte Theil dieſes Sendſchreibens handelt vom Anſehen der Schrift, der zweite von der Geltung der

1) Biblioth. lat. med. et inf. aet. Lib. IX. t. IV. p. 228.
2) Biblioth. belg. T. II. p. 714 und 15.

theologiſchen Lehrer, und beide Gegenſtände werden von Goch auch anderswo, namentlich im Buche de libertate christiana ausführlich beſprochen. Die Schrift de reparatione generis humani per Christum iſt zwar auch nicht mehr vorhanden, aber die Lehre ſelbſt iſt ebenfalls in dem Hauptwerke de libertate christiana ausgeführt; und die Abhandlung de votis et obligationibus möchte identiſch ſeyn entweder, was die Angabe von Fabricius denkbar macht, mit dem Buche de libertate christiana, oder, was aus der Angabe von Geſner und Foppens wahrſcheinlicher wird, mit dem Dialogus de quatuor erroribus, denn dieſer hatte auch die Überſchrift: et de votis et religionibus factitiis, und da derſelbe, obwohl unter die wichtigern Schriften Gochs gehörig, in dem Verzeichniſſe von Foppens gar nicht genannt wird, ſo iſt es eine ſehr natürliche Vorausſetzung, daß er mit dem Titel: de votis et obligationibus gemeint ſey, um ſo mehr, da hiermit auch der Hauptinhalt deſſelben ganz richtig angegeben iſt. So bliebe uns alſo hauptſächlich die Abhandlung de statu animae post vitam, wobei wir entſchieden nicht bloß einen formalen, ſondern auch einen materialen Verluſt zu beklagen hätten.

Über die Zeitfolge der Schriften Gochs haben wir keine hiſtoriſchen Angaben und aus inneren Gründen möchte ſchwerlich mehr zu beſtimmen ſeyn, als wir oben zu begründen verſucht haben. Demgemäß halten wir unter den auf uns gekommenen Schriften das Buch *de libertate christiana* für das früheſte Werk, aber doch beruhend auf mehreren vorangegangenen Verſuchen über die Hauptpuncte des Inhaltes und daher im reiferen Alter Gochs abgefaßt; darauf würde folgen die mehr polemiſch-reformatoriſche Abhandlung *de quatuor erroribus*; und als die ſpäteſte Schrift ſetzen wir die durch einen Angriff auf Gochs freiere Lehren veranlaßte *Epistola apologetica*, denn von dieſer ſagt der erſte Herausgeber Grapheus, ſie ſey vor ungefähr 46 Jahren geſchrieben [1]); nehmen wir nun an der Abdruck ſey im Jahr 1521 erfolgt und ziehen hiervon 46 Jahre ab, ſo ergibt ſich das Jahr

1) Brief des Grapheus bei Walch in den Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XII. XIII.

1475 und dieſes war das letzte Lebensjahr Gochs, ſo daß er alſo mit dieſer Apologie ſein ſchriftſtelleriſches Leben beſchloſſen hätte.

Nach dieſer Folge wollen wir auch von den Ausgaben der Schriften Gochs handeln. Zwar ſagt Foppens, alle von ihm aufgeführten Abhandlungen Gochs ſeyen in Deutſchland herausgegeben, allein theils hat dieſe Angabe überhaupt etwas ſehr Vages, ja ſelbſt Unrichtiges, da die früheren, beſtimmter nachweisbaren, Ausgaben gochiſcher Schriften nicht in Deutſchland, ſondern in den Niederlanden veranſtaltet wurden, theils ſcheinen ſich die Abdrücke einzelner Tractate, wenn ſolche wirklich gemacht wurden, gänzlich verloren zu haben, und wir werden uns daher auf das zu beſchränken haben, was beſtimmter nachweisbar iſt. Hier iſt nun zuerſt anzuführen die Schrift von der chriſtlichen Freiheit. Die, meines Wiſſens, einzige Ausgabe dieſer Schrift iſt veranſtaltet durch Cornel. Grapheus, Antwerpen 1521, in einem zwiſchen Quart und Octav die Mitte haltenden Formate [1]). Der mit einer Holzſchnittverzierung geſchmückte Titel lautet ſo:

DE LIBER
TATE CHRISTIANA
prestantissimi Viri, Dñi Ioan
nis Pupperi Gocchiani.

Hic videre licebit De vario et multiplici intel
lectu sacrae scripturae,
De libertate voluntatis et ei⁹ opationibus,
De eo in quo sit meritum humani operis,
De voto religionis longe aliter q̄ Thomas
aliiq; scholastici tractarunt.

Introspice hospes, nam et hic dij sunt.
An. D. XXI. Mensis Martii.
CVM GRATIA et PRIVILEGIO.

Die Vorrede, deren weſentlicher Inhalt oben mitgetheilt iſt, hat

1) Gesner meint wohl auch dieſe Ausgabe, wenn er ſagt: De libert. christiana, liber impressus, sed ab autore, ut videtur, non absolutus.

die Überſchrift: Cornelius Grapheus omnibus fratribus vere Christianis ad Christianam libertatem anhelantibus, salutem in Christo Jesu, nostrae libertatis assertore, und am Schluſſe das Datum: Antverpiae Anno a Christiano natali MDXXI. Quarto Calendas Apriles. Auf der letzten leeren Seite der drei Blätter umfaſſenden Vorrede ſteht der Spruch Epheſ. IV, 14. Die Abhandlung ſelbſt hat die Überſchrift: Incipit Tractatus de libertate Christianae religionis V. patris D. Johannis Pupper de Goch, confessoris Monialium apud Mechliniam in Thabor, und befaßt 124 Blätter oder 247 bedruckte Seiten ohne Pagina. Am Schluſſe ſteht

FINIS HORVM,
Reliqua desyderamus.
Antverpiae per Michaelem Hillenium,
in intersignio Rapi.

Der Druck hat viele Abkürzungen, hie und da auch Fehler, iſt aber doch im Ganzen gut und leſerlich. Ein Exemplar dieſer Ausgabe, die ich ihrer großen Seltenheit [1]) wegen vollſtändiger beſchrieben habe, befindet ſich in der Bibliothek, welche auf dem Saale der großen Kirche zu Emden aufgeſtellt iſt [2]).

Für den *Dialogus de quatuor erroribus* circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus factitiis, die zweite Hauptſchrift Gochs, bediente ich mich des Abdrucks, welchen Walch in ſeinen Monimentis medii aevi vol. I. fasc. 4. Goetting. 1760. veranſtaltet hat. Der Tractat nimmt 166 Seiten in klein Octav ein und findet ſich a. a. O. S. 75—239. Am Schluſſe ſtehen noch Conclusiones novem de libertate chri-

1) Dan. Gerdes nennt die Schriften Gochs überhaupt libros rarissimos; Dav. Clemen. Gerdes, obwohl eifrig mit Gochs Schriften beſchäftigt, konnte das Buch de libert. christ. nicht zu Geſicht bekommen. *Walch* monim. II. 1. Praef. p. X. Die meiſten Neueren haben daſſelbe nicht geſehen.

2) Verzeichniß ſämmtlicher Bücher, die auf dem Saal der großen Kirche zu Emden vorhanden ſind. Emden 1836. Erſtes Heft: Theologie. S. 45. Num. 193. Die Bibliothek enthält manche kirchenhiſtoriſche Seltenheiten, namentlich für die Geſchichte der reformirten Kirche, ſo wie der Reformation überhaupt.

stianae religionis, zum Theil die Reſultate des Vorhergehenden enthaltend, und einiges Andere, weniger damit zuſammenhängende z. B. Notata de vita communi et libertate evangelica, de votis et evangelica paupertate etc. — Dieſen Dialog glaubte Walch zuerſt durch den Druck an das Licht geſtellt zu haben [1]). Allein er mußte ſpäter erfahren, daß er hierin im Irrthume war. Er fand bei von der Hardt und Andern [2]), daß der Tractat ſchon gedruckt ſey, und zwar, wie von der Hardt meinte, im J. 1520. Die ausführliche Entſchuldigung, die Walch deßhalb auf eine ſehr gelehrte Weiſe gibt, kann man leſen in der Vorrede zum 1ſten Faſcikel des 2ten Theils der mittelalterlichen Monumente, S. VII. ff. Die alte Ausgabe des Dialogus habe ich nicht zu Geſicht bekommen. Eine Zeitangabe des Druckes enthält dieſelbe nicht, aber man wird ſie wohl ungefähr in dieſelbe Zeit mit dem oben erwähnten Abdruck des Buches de libertate christiana ſetzen dürfen, alſo in den Anfang der zwanziger Jahre des 16ten Jahrhunderts.

Die dritte Schrift Gochs, welche gedruckt vorliegt, iſt die *Epistola apologetica*, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum; ſie findet ſich auch bei Walch [3]) und nimmt nur 24 Seiten ein. Aber ſie war auch ſchon frühe herausgegeben und zwar durch den eifrigen Vorbereiter gochiſcher Schriften und Lehren, Corn. Grapheus unter dem Titel: Epistola apologetica D. Johannis Gocchii, presbyteri, praefecti monialibus monasterii in Thabor celeberrimi oppidi Mechliniensis in Brabantia adversus quendam praedicatorii ordinis, super doctrina doctorum scholasticorum et quibus-

1) Monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXX.: Accedo ad dialogum, quem primum in conspectum doctorum a me proferri, mihi persuadeo.

2) Autograph. Luther. vol. II. p. 76 sqq. Auch Gesner ſagt ſchon: liber excusus in 4. chartis 13 et dimid. — Dan. *Gerdes* floril. libr. rarior. p. 110. — Sammlungen von alten und neuen theol. Sachen. 1736. S. 499. Catalogue des livres imprimés de la biblioth. du Roi de France. t. II. p. 42. Dav. Clem. *Gerdes* biblioth. cur. t. IX. p. 194.

3) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1 — 24.

dam aliis. Perlege christiane lector, et tum judica. Dieß iſt wohl die Ausgabe, welche Gesner ſchon anführt: impress. in Germania in 4. chart. 2. et dimid. Walch theilt [1]) die an D. Nicolaus von Herzogenbuſch gerichtete Vorrede des Grapheus zu dieſem Werklein mit. In dieſer Vorrede drückt Grapheus ſeine lebhafte Freude über den zwar kurzen, aber gehaltreichen Tractat aus, gibt die Notiz, daß derſelbe vor ungefähr 46 Jahren geſchrieben ſey, und dankt dem Nicolaus für die Zuſendung der Handſchrift des Büchleins, von welcher Nicolaus verſichert hatte, daß ſie von des Verfaſſers eigener Hand herrühre [2]); es gereicht ihm zur beſondern Genugthuung, daß er einen ſo trefflichen Autor ans Licht ziehen könne und er frägt: „Wo aber iſt derſelbe ſo lange verſteckt geweſen? In welchem Winkel konnte eine ſolche Perle bisher verborgen bleiben? Wahrhaftig der fromme Mann war es nicht werth, daß ihn das Geſchick in jenes rohe und barbariſche Jahrhundert verſtieß, denn derſelbe ſoll ja im Jahre des Heils 1475 ſchon das Zeitliche verlaſſen haben." Dieſen Äußerungen zufolge dürfte die Epistola apologetica das erſte geweſen ſeyn, was Grapheus von Goch herausgegeben hat, wahrſcheinlich ſchon im Jahr 1520 oder vielleicht ſogar noch etwas früher — die Vorrede hat keine Jahreszahl, ſondern nur das Datum: Antverpiae ex aedibus nostris, X. Calend. Sept. — dann folgte, ob von Grapheus ſelbſt herausgegeben? wiſſen wir freilich nicht der Tractat de quatuor erroribus, und endlich im März 1521 das Werk de libertate christiana, durch deſſen ſcharfe Vorrede Grapheus ſogleich die Ketzerrichter gegen ſich reitzte. Das Umgekehrte, daß Grapheus das Buch de libertate christiana früher ſollte zum Druck befördert haben, iſt nicht denkbar, denn nachdem er erſt in den Ketzerproceß verwickelt und zur Haft gebracht war, nachdem er in derſelben im April 1522 den Widerruf in Betreff Gochs unterzeichnet hatte, iſt nicht vorauszuſetzen, daß er noch etwas von demſelben werde herausge-

1) Ebendaſ. Praef. p. XII — XVII.

2) ... idque pervetusto charactere propria ipsius autoris manu (ut affirmabas) exaratum.

geben haben. So iſt alſo wahrſcheinlich, daß die drei bekannteren Schriften Gochs gerade in umgekehrter Zeitfolge herausgegeben wurden, als ſie von ihrem Urheber verfaßt worden waren.

Außer dieſen Schriften Gochs iſt jedenfalls noch eine vierte im Druck erſchienen. Von der Hardt [1]), Dav. Clemens Gerdes [2]), und Walch [3]) geben davon Nachricht und Gerdes hatte den Druck ſelbſt in Händen gehabt. Der Titel iſt: In divinae gratiae et christianae fidei commendationem, contra falsam et Pharisaicam multorum de justitiis et meritis operum doctrinam et gloriationem, fragmenta aliquot D. Joannis Gocchii Mechliniensis, ante hac numquam excusa. Appendix aurea ex diversis, de gratia et libero arbitrio, de fide et bonis operibus: et quod non sint sine peccato, quomodo intelligitur. Indicem eorum, quae hoc opusculo continentur, folio sequenti lector reperies. Ad Roma. X. ignorantes dei justitiam et suam quaerentes statuere, justitiae dei non sunt subjecti. Das Exemplar, welches Gerdes vor ſich hatte, war forma secunda gedruckt, ohne Angabe des Jahres. Die Pariſer gaben noch ein anderes Exemplar an mit der Jahreszahl 1523. Walch iſt jedoch nicht geneigt, dieſe Angabe für factiſch begründet zu halten. Auch dieſe Schrift Gochs iſt ſehr ſelten und ich konnte ſie nicht zu Geſicht bekommen. Walch hatte vor, ſie in ſeine Sammlung aufzunehmen, ſcheint aber dieß ebenſo wenig ausgeführt zu haben, als den Abdruck der beiden Tractate: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide.

Endlich gibt von der Hardt [4]) auch noch an, es ſeyen Fragmente von Gochs Abhandlungen de gratia divina et de christiana fide im Druck erſchienen und zwar ſetzt er die Herausgabe in das J. 1520. Ich habe mir auch hiervon eine eigene Einſicht nicht verſchaffen können.

1) Autogr. Luth. vol. II. p. 76. 2) Biblioth. cur. t. IX. p. 164.
3) Monim. med. aev. II. 1. Praef. p. X.
4) Autogr. Luth. vol. II. p. 76 sqq. Vergl. *Walch* monim. med. aev. II. 1. Praef. p. VII.

Zweites Buch.

Johann von Wesel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf besondere kirchliche Zustände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geistlichkeit.

Ich verachte den Papst, die Kirche und Concilia und lobe Christum. Das Wort Christi wohne unter uns reichlich!

Johann von Wesel,
in einer Predigt zu Worms.

Einleitung.

Die abendländiſche Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutſche insbeſondere.

Wir haben an Johann von Goch einen Theologen kennen gelernt, welcher, vorherrſchend contemplativer Natur, ſich faſt ausſchließlich der Betrachtung der innerlichen Zuſtände der chriſtlichen Gemeinſchaft zuwendete, die tiefliegenden Wurzeln des Verderbens aufſuchte, und denjenigen Heilmitteln nachſann, die am gründlichſten den Geiſt, die ganze Richtung der Kirche erneuern konnten. In demjenigen, zu dem wir nun übergehen, Johann von Weſel, tritt uns ein mehr practiſch gearteter Mann entgegen, der eben darum den äußern Zuſtand der Kirche ſchärfer ins Auge faßt, die augenfälligen Verderbniſſe bekämpft und unmittelbarer in die Verbeſſerung derſelben einzugreifen ſtrebt. Zugleich führt uns dieſer, ſelbſt am Rheine geboren und mit ſeinem ganzen Wirken dem Vaterland angehörig, vorzugsweiſe nach Deutſchland, und wie wir, um ihn richtig zu würdigen, vorher den Zuſtand der vaterländiſchen Kirche anſchaulich zu machen haben, ſo werden wir hinwiederum an ſeiner Hand zu einer vollſtändigeren Kenntniß der deutſch-kirchlichen Zuſtände gelangen.

Nicht die Wiſſenſchaft, das Dogmatiſche, iſt es, worauf wir hier beſonders unſer Augenmerk zu richten haben, ſondern das kirchliche Gemeinweſen. Die Aufgabe und Arbeit

unſeres Volkes bis zur Reformation hin war weniger die Ausbildung der Theologie oder Philoſophie, als vielmehr des Staates und ſeines Verhältniſſes zur Hierarchie. Die Deutſchen eigneten ſich das Chriſtenthum zunächſt practiſch, mit dem Gemüthe, an. Dieſe practiſche Stellung zum Chriſtenthum aber entwickelte ſich unter ihnen in doppelter Richtung, in einer mehr innerlichen, in die Tiefe des Geiſtes gehenden, bei den contemplativen Naturen, und in einer mehr äußerlichen, dem Leben zugewendeten, bei den practiſchen. Jene innerlich-practiſche Richtung erzeugte die Erfahrungstheologie der Myſtik, welche, während die Ausbildung der ſcholaſtiſchen Dialectik hauptſächlich die romaniſchen Völker beſchäftigte, das deutſche Gemüth nährte und befriedigte, und beſonders ſeit dem immer fühlbareren Verfall der Scholaſtik im 15ten Jahrhundert ſiegreich und höchſt bedeutend für die Zukunft als „deutſche Theologie" hervortrat. Die andere, äußerlich practiſche Richtung wendete ſich vorzugsweiſe der Kirche zu und begründete ein lebensthätiges Intereſſe für deren Geſtaltung und Ordnung, und da nun vermöge der Stellung, die das deutſche Kaiſerthum im Mittelalter einnahm, die größten Fragen der Zeit, namentlich über geiſtliche und weltliche Gewalt, zwiſchen Deutſchland und Rom verhandelt wurden, ſo ſehen wir eine Menge regſamer und edler Geiſter der Entwickelung dieſes Verhältniſſes ihr Leben oder doch einen guten Theil ihrer Thätigkeit widmen. Nicht, daß nicht vermöge des kirchlichen Einheitsbandes, welches damals alle europäiſchen Nationen umſchlang, auch die Deutſchen an der Ausbildung der Scholaſtik, und die Theologen anderer Nationen, namentlich die großen franzöſiſchen Theologen des 15ten Jahrhunderts, auch an der Geſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe Theil genommen hätten, aber im Ganzen und Großen vertheilte es ſich doch ſo, daß, umgekehrt wie in der neueren Zeit, den Franzoſen mehr die Wiſſenſchaft, den Deutſchen das politiſche Leben zufiel. In die Reihe der vorzugsweiſe lebensthätigen Männer gehört nun auch Johann von Weſel, und ſo veranlaßt er uns, indem wir hier von der andern Hauptrichtung des deutſchen Geiſtes, der myſtiſchen, ab-

sehen, vorzüglich das kirchliche Leben jener Zeit ins Auge zu fassen. Um aber die damalige Gegenwart richtig zu würdigen, müssen wir nothwendig, namentlich in Betreff der Hierarchie, in die frühere Vergangenheit zurückgehen.

1. Das Heranwachsen und die Blüte der Hierarchie.

Wer die kirchlichen Zustände des Mittelalters schildern will, sieht sich unabweislich auf die politischen hingeführt und umgekehrt; beide sind untrennbar in einander verwachsen. Namentlich ist dieß seit der carolingischen Zeit und im Verlaufe der ganzen deutschen Geschichte der Fall. Das Kaiserthum entwickelt sich am Papstthum, das Papstthum am Kaiserthum; das eine hat das andere zur Voraussetzung; ihr gegenseitiges Verhältniß, ihre Wechselwirkung bildet den mächtigsten Pulsschlag der mittelalterlichen Bewegungen. Beide Potenzen, obwohl verschiedene Richtungen und Interessen repräsentirend, erheben sich mit einander, beide stehen zu derselben Zeit, theils sich bekämpfend, theils sich ergänzend und unterstützend, in höchster Blüte, beide gehen auch in den nämlichen Jahrhunderten, wenngleich aus verschiedenen Ursachen und in verschiedenen Stadien, ihrem Verfall entgegen. Davon mag hier wenigstens ein Umriß gegeben werden.

Die deutsche Kirche wurde bekanntlich sogleich in Abhängigkeit von Rom gegründet. Der römische Bischof galt zu der Zeit, da das Christenthum zwischen Rhein und Elbe erfolgreicher verbreitet wurde, unbezweifelt als der Erste des Abendlandes, als der Halt- und Mittelpunct für die Stiftung und Organisation der Kirche. Daher wendeten sich jene frommen und muthigen Männer aus den englischen Klöstern, die den Drang fühlten, ihren Stammverwandten auf dem Festlande, unsern Vätern, das Evangelium zu bringen, fast alle nach Rom und holten sich dort die Weihe für ihre Thätigkeit und für das Vorsteheramt in den von ihnen gesammelten Gemeinden. So

trat Deutschland unmittelbar in den Kirchenorganismus, dessen Mittelpunct Rom war. Dieselbe innige Hingebung, womit der Deutsche das Christenthum überhaupt umfaßte, widmete er auch dem sichtbaren Haupte der Kirche. Kein Volk war dem römischen Stuhle ergebener, als das deutsche, weil bei ihm die Ergebenheit auf tiefen religiösen und sittlichen Grundlagen ruhte; aber eben darum wurde auch, als die Frömmigkeit und der sittliche Geist des deutschen Volkes durch die verweltlichte Hierarchie beleidigt wurde, nirgends der Kampf gegen sie zorniger, nachhaltiger und durchgreifender und der Bruch mit ihr unheilbarer.

Das höhere Ansehen des römischen Bischofs unter den Abendländern gründete sich auf vielfache traditionelle Grundlagen; aber das eigentlich bildende Princip für das Papstthum nach seiner politisch-kirchlichen Bedeutung wurde das Verhältniß des römischen Stuhles zu der carolingischen Familie. Als Pipin der Scheinherrschaft der Merovinger ein Ende machte, stützte er sich einerseits auf eine reale Macht, den auf der Reichsversammlung ausgesprochenen Volkswillen, andererseits auf eine ideale, die Sanction des römischen Bischofs, des Vertreters der Kirche, welche verehrt wurde als die sichtbare göttliche Autorität auf Erden. Dieß war von weltgeschichtlicher Bedeutung. Es wurde der Grund zu der Ansicht gelegt, der römische Bischof sey im Stande, dem einen Fürsten die höhere Weihe zu entziehen, einem andern sie zu ertheilen, und Gregor VII. verfehlte nachmals nicht, sich gegen Heinrich IV. auf diesen Fall zu beziehen [1]). Von da an knüpfte sich das engste Verhältniß zwischen dem römischen Stuhl und der neuen Dynastie, als den zur Herrschaft in dem neuen Europa aufstrebenden Gewalten. Auch war es wieder ein römischer Bischof, durch dessen Mund das factisch erloschene weströmische Kaiserthum auf den übertragen wurde,

1) Die Worte Gregors sind: Alius Romanus Pontifex Regem Francorum, non tam pro suis iniquitatibus, quam pro eo, *quod tantae potestati non erat utilis*, a regno deposuit et Pipinum Caroli M. Imperatoris patrem in ejus loco substituit, omnesque Francigenas a juramento fidelitatis, quod illi fecerant, absolvit.

der die Macht hatte, es zu behaupten, auf Carl den Großen, und dieſer machte nun ſeinerſeits den römiſchen Biſchof zu einem auch weltlich reichen und gewichtigen Kirchenfürſten. So traten das abendländiſche Kaiſerthum und das Papſtthum mit und durch einander ins Leben.

Schon unter Carl dem Großen nahm die Kirche eine wichtige, mit dem Staatsleben enge verbundene Stellung ein, wie die Capitularien beweiſen, die ſich auf das Kirchliche beziehen; aber Carls Herrſchergeiſt ließ ein Übergreifen des Klerus ins Weltliche nicht aufkommen, er ſuchte denſelben vielmehr auf ſeine apoſtoliſche Beſtimmung zurückzuführen [1]); er hielt ſeine ſtarke Hand auch über Rom und den Papſt und dieſer war weſentlich nichts anderes, als der erſte Biſchof des Reichs, dem von ihm zum Kaiſer Ausgerufenen in weltlichen Dingen untergeben.

Eine andere Geſtalt gewann das Verhältniß unter den Nachfolgern Carls. Die Kirchenverfaſſung geſtaltete ſich um, das Oberhaupt der weltlichen Gewalt wurde ſchwächer, das der kirchlichen ſtärker. Urſprünglich war in den Abendländern zugleich mit dem Chriſtenthum die im Morgenlande ausgebildete ariſtokratiſche Metropolitanverfaſſung eingeführt worden; ſie war nie recht zu Kräften gelangt, aber nun, da die Biſchöfe ein Intereſſe darin fanden, ſich mit Umgehung ihrer Erzbiſchöfe oder auch im Gegenſatz gegen ſie, an den Biſchof von Rom anzuſchließen, wurde dieſelbe immer mehr untergraben. Auf den Grundlagen der alten Ariſtokratie erhob ſich eine kirchliche Monarchie. In dieſe Entwickelung griffen im 9ten Jahrhundert die iſidoriſchen Decretalen ein. Selbſt ein Product der Zeittendenz, halfen ſie dieſelbe bedeutend verſtärken, indem ſie in einer von dem unkritiſchen Zeitalter nicht bemerkten Miſchung ächter und unächter Urkunden die Idee der Kirche, als eines ſelbſtändigen, über das Weltliche erhabenen, aber von dem Willen des römiſchen Biſchofs autokratiſch geleiteten Gemeinweſens factiſch veranſchaulichten. Der Einführung dieſer Idee waren auch die

1) Man vergl. beſonders das ſehr charakteriſtiſche 2te Capitulare vom J. 811. T. I. p. 479 bei Baluzius, namentlich §. 2. 5. 11.

Umstände günstig. Die Nachkommen Carls ermangelten der Herrscherkraft ihres Ahnherrn und schon unter Ludwig dem Frommen konnte der römische Bischof versuchen, den Streit zwischen dem Kaiser und seinen empörerischen Söhnen zu entscheiden, indem er geltend machte, daß das Reich des Papstes über die Seelen höher stehe, als das zeitliche Reich des Kaisers. Zwar suchte Lothar die kaiserlichen Rechte wieder zu heben: der kanonisch gewählte Papst sollte erst vom Kaiser bestätigt werden, die Römer auch dem Kaiser Treue schwören [1]); aber es wurden Päpste geweiht, ehe sie vom Kaiser anerkannt waren, und die kaiserliche Herrschaft in Rom blieb schwankend.

Indessen sollte das Papstthum seine Triumphe erst nach mächtigen Kämpfen feiern. Das Kaiserthum kam nach der Theilung des fränkischen Reiches an die Deutschen. Hiermit wurde Deutschland der Mittelpunct der politisch-kirchlichen Entwickelung, während in Frankreich, wie bemerkt, mehr die Wissenschaft ausgebildet ward. Unter den kräftigen sächsischen Kaisern Heinrich I. und Otto I. wurde die Festigkeit und Ordnung des deutschen Reiches begründet. An der Erhebung dieser Kaiser hatte der Klerus keinen bestimmenden Antheil. Heinrich hielt vielmehr die Geistlichen in Gehorsam und Abhängigkeit und Otto erneuerte auch in Italien dem Papste gegenüber die von seinen carolingischen Vorfahren ererbten Ansprüche, wo es nöthig war, mit Gewalt der Waffen. Das Papstthum war durch die Pornokratie in der ersten Hälfte des 10ten Jahrhunderts tief herabgesunken, ganz Italien von Parteien zerrissen. Otto I. stellte Ordnung her und setzte einen Papst ein. Von da an wurden die Päpste unter dem entscheidenden Einflusse der deutschen Kaiser gewählt. Dieß war bei dem Stande der Dinge gut, so lange die Kaiser gut waren; aber der Idee der Kirche und des Papstthums, wie sie sich einmal ausgebildet hatte, entsprach es

1) „Ich verspreche", hieß es in der Eidesformel, „daß ich mein Leben lang den Kaisern Ludwig und Lothar getreu und gehorsam seyn will, jedoch unbeschadet der Treue, womit ich zugleich meinem Herrn dem Papste verbunden bin."

nicht, und es wurde verderblich, wenn der kaiserliche Einfluß den höheren Interessen der Kirche widerstrebte. Dann wurde die Kirche verweltlicht, ihr Oberhaupt entwürdigt, der Klerus corrumpirt, und es mußte unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Diese erfolgte bekanntlich unter dem dritten der fränkischen Kaiser, unter Heinrich IV. Der Vater und Vorfahr dieses Kaisers, Heinrich III., hatte die geistlichen Stellen noch ohne Widerrede besetzt; selbst mehrere Päpste waren durch seinen Willen auf den römischen Stuhl erhoben worden. Als im J. 1048 die päpstliche Würde erledigt war, bat eine Gesandtschaft der Römer diesen Kaiser, ihnen einen Papst zu geben. Er wählte den Bischof von Toul [1]). Unter diesem Papste, Leo IX., kam zuerst jener Mönch aus dem Kloster Clugny nach Rom, der die gewaltigste Reaction zu Gunsten des Papstthums unter mehreren vorangehenden Päpsten einleitete und dann selbst als Gregor VII. durchführte.

Das Papstthum, welches die Idee einer weltbeherrschenden Theokratie schon lebendig umfaßt hatte, sah sich vom Kaiserthume seit längerer Zeit bedeutend überflügelt. Dieser Demüthigung mußte es sich fügen, so lange der feste und strenge Heinrich III. lebte [2]). Bald nach seinem Tode wurde Alexander II. ohne kaiserliche Genehmigung Papst. Mehr und mehr wurde alles vorbereitet, um der Kirche und ihrem Haupte wieder eine selbständige Stellung zu geben: der Papstwahl wurde durch die Begründung eines Wahlcollegiums Unabhängigkeit und Ordnung gesichert, Gesetze gegen die Simonie wurden proclamirt, mit Eifer wurde auf eine sittliche Reformation des Klerus hingearbeitet, um ihm mehr Würde und Gewicht zu verleihen. Während so die Kirche sich von innen heraus stärkte, kam das Kaiserthum in ungeübte, unsichere Hände. Heinrich IV., der, wenn auch wohl begabt, doch übel erzogen und berathen, in jugendlichem

1) einen Mann, der ihm von mütterlicher Seite verwandt war.

2) Indeß war schon Leo IX. auf Hildebrands Rath, weil er vom Kaiser ernannt war, nicht als Papst nach Rom gezogen, sondern als Pilger, und trat als Papst erst auf, nachdem er auch in Rom dazu gewählt war.

Ungestüm nach allen Seiten hin Fehler beging und namentlich die kaiserliche Macht in Besetzung geistlicher Stellen gröblich misbrauchte, gab dem weltumfassenden Verstande Gregors VII. die größten Blößen und der imperatorischen Energie des Papstes, nachdem derselbe sein Gegner geworden, ein unermeßliches Übergewicht. Die Kämpfe zwischen beiden sind bekannt. Gregor, nach großen Triumphen, starb zwar im Exil und Heinrich, durch einen von ihm eingesetzten Gegenpapst zu Rom gekrönt, behauptete sich mit den Waffen, aber „nicht immer auf den Schlachtfeldern werden die Siege entschieden; die Ideen, welche Gregor verfocht, waren mit den mächtigsten Trieben der universalen Entwickelung verbündet; während er aus Rom flüchtete, nahmen sie die Welt ein“ [1]). Das Streben Gregors, anfänglich vielleicht nur auf Emancipation und Verselbständigung der Kirche gerichtet, ging in der Folge, weil nur darin der Begriff des Papstthums erfüllt schien und der Herrschergeist Gregors sich befriedigte, auf Verwirklichung der Idee einer universalen christlichen Theokratie. Ein Gleichgewicht der Gewalten schien unmöglich, Eine mußte dominiren, und wie bisher das Papstthum in Abhängigkeit vom Kaiserthum gewesen, so sollte sich nun das Verhältniß umkehren, das Weltliche dienend, das Geistliche herrschend werden, und der Papst als der göttlich geweihte und beauftragte, alle Gaben und Gnaden Himmels und der Erden vermittelnde, Vater an der Spitze der christlichen Völkerfamilie stehen. An Größe fehlte es diesem Gedanken nicht, und es war nicht ein geringer Geist, der sich unterwand, ihn auszudenken und ein Träger desselben zu seyn. Aber die menschliche Natur ist unzureichend, ihn zu verwirklichen, und jedenfalls ist der Versuch zur Verwirklichung nur möglich in einer Zeit beziehungsweiser politischer und geistiger Unmündigkeit, in einer Periode, wo die Kräfte der Völker noch gewaltsam durch einander gähren. In solcher Zeit ist allerdings die hohe Bedeutung des Papstthums nicht zu verkennen: da konnte es ein Schirm der

1) Worte Ranke's in seiner trefflichen deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 33.

Bedrängten und, indem es die Gewalt des weltlichen Schwertes durch die Scheu vor einer höheren Macht mäßigte, ein Bollwerk politiſcher Freiheit ſeyn. Wo die Päpſte ihre Aufgabe erkannten, nahmen ſie auch dieſe Stellung ein. Auch war das Papſtthum, mehr als eine politiſche Gewalt, im Stande, diejenige Einheit unter den europäiſchen Völkern, welche für deren geſammte Entwickelung erforderlich war, herzuſtellen und jener Zeit einigen Erſatz für das zu bieten, was uns jetzt unzählige neu hinzugekommene Mittel des Verkehrs leiſten. Endlich hatte das Papſtthum auch die pädagogiſche Bedeutung, die wir gelegentlich ſchon berührt haben. Sollte das Chriſtenthum für die rohen Völker wieder zum Geſetz werden, um ſie allmählig für die Freiheit des Evangeliums heranzubilden, ſo mußte ein kräftiger, göttlich autoriſirter, Bewahrer des Geſetzes an der Spitze ſtehen und dieß konnte nur das Haupt der Kirche, der Verwalterin der ſittlichen Zucht, ſeyn. So war das Papſtthum ein Bedürfniß zu gewiſſer Zeit und in den rechten Schranken, und als ſolches wurde es auch von den Völkern empfunden, die ja doch zunächſt in Kraft der Überzeugung dem römiſchen Stuhle anhingen und Jahrhunderte lang auch durch die ſchlechteſten Päpſte nicht dahin gebracht wurden, das Papſtthum ſelbſt aufzugeben. Aber die Zeiten änderten ſich und das Papſtthum hielt ſich nicht in ſeinen Schranken. Noch höher emporgetragen durch die von ihnen hervorgerufene Weltbewegung der Kreuzzüge, an deren Spitze ſie als die Häupter der ſtreitenden Kirche, als die oberſten Lenker des germaniſch-romaniſchen Gemeinweſens ſtanden, griffen die Päpſte immer mehr in das Politiſche ein und gründeten ſich dem, wenn auch kräftigſt vertretenen, Kaiſerthume gegenüber ſelbſt eine Gewaltherrſchaft. Zwei Syſteme bildeten ſich aus und wurden in mächtigem Weltkampfe verfochten, das kaiſerlich-gibelliniſche, das dem Haupte des Reiches ſeine göttliche Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit ſichern wollte, und das päpſtlich-welfiſche, das den Papſt unbedingt über alles, auch das Weltliche, ſetzte. Und vorübergehend wenigſtens trug das letztere den vollſtändigſten Sieg davon. Der Papſt ward wirklich die Sonne

der christlichen Welt und der Kaiser nur der Mond; das weltliche Schwert schien ihm in der That nur von der Kirche zu Lehn gegeben, damit er es für sie und nach ihrem Willen gebrauche [1]), und wehe ihm, wenn er es nicht that! Auf dieser Höhe theokratischer Herrlichkeit erblicken wir Innocenz III., so wie einige seiner Vorgänger und Nachfolger. Aber in das Politische, Weltliche sich verflechtend wurde das Papstthum herabgezogen von seiner sittlich-patriarchalischen Höhe und ging nach und nach selbst in Weltlichkeit auf [2]). Der Papst, ursprünglich ein Schirmherr der Verfolgten, wurde mehr und mehr selbst ein Verfolger; er vereinigte nicht bloß die Völker, er regte sie auch wider einander auf und stiftete Zwietracht zwischen Fürsten und Nationen; er verlor die Bedeutung des Erziehers mit dem Wachsthum der nationalen Bildung und Selbständigkeit; der Zögling schritt vorwärts, der Erzieher blieb zurück und es trat ein immer stärkeres Misverhältniß zwischen ihnen ein; ja selbst die Kreuzzüge, die den Papst zuerst so hoch gehoben, schlugen zuletzt zu seinem Verderben aus, indem sie neue, der Kirche zum Theil feindselige, Welt- und Bildungsverhältnisse hervorrufen halfen; je

1) Gedanken, die durch das ganze Mittelalter hindurch gehen, besonders offen aber ausgesprochen sind in der bekannten Bulle Unam sanctam von Bonifacius VIII.

2) Es ist dieß nicht schöner auszudrücken, als mit den Worten des erhabensten Poeten der mittelalterlich-katholischen Kirche, des großen Gibellinen Dante, im 16ten Gesange des Fegefeuers:

Rom hatte, da's zum Heil die Welt bekehrt,
Zwei Sonnen: und den Weg der Welt hat eine,
Die andere den Weg zu Gott verklärt.
Verlöscht ward eine von der andern Scheine,
Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
Gefaßt in übel passendem Vereine.
Denn nicht mehr fürchten, wenn man sie verband,
Sich Hirtenstab und Schwert, du kannst's begreifen,
Denn an den Früchten wird der Baum erkannt.
Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
In Koth, besudelnd sich und ihre Bürde.

herrschender das Papstthum nach äußerm Scheine wurde, desto sicherer eilte es seinem Fall entgegen.

2. Der Verfall des Papstthums.

Einen Wendepunct bildet Bonifacius VIII. Stolz und kühn, wie kein anderer Papst, erlebte er Demüthigungen wie kein anderer und ging im Wahnsinn unter. Was die Heldenkraft der Hohenstaufen vergeblich angestrebt, das gelang, weil die Zeiten sich geändert hatten, und die Kraft des Volkes mit dem Königthum im Bunde war, der klugen Kühnheit eines französischen Herrschers. Philipp der Schöne, nachdem er dem Bonifacius getrotzt, erreichte von Clemens V., daß er den päpstlichen Sitz nach Frankreich verlegte. Hiermit war die alte Kraft des Papstthums schon zum guten Theile gebrochen. Jener Glanz, den das ewige Rom dem Papste geliehen, war dahin. Statt ein selbständiger Fürst und inmitten der weltlichen Herrn eine allen imponirende geistliche Macht zu seyn, kam der Papst unter den Einfluß eines französischen Prinzen und wurde zum Theil ein Werkzeug der französischen Politik; die Gibellinen, die Verfechter des Kaiserthums, erhoben sich kühner und lehrten durch Schrift und Beispiel den Befehlen des Papstes Widerstand leisten [1]). Ohne von den alten Ansprüchen das Geringste aufzugeben, aber der inneren Würde und des äußeren Glanzes beraubt, schlug das Papstthum eine andere, höchst verderbliche, Richtung ein, wodurch ihm der Sinn der Besseren und Einsichtsvolleren in hohem Grade entfremdet wurde; es legte sich auf den Gelderwerb. Ein alle Verhältnisse umstrickendes System von Finanzspeculationen wurde ausgebildet; alles war am römischen Stuhle käuflich. Von einem solchen Papstthume den deutschen Kaiser abhängig seyn zu lassen, dünkte doch auch den Wahlfürsten des deutschen Reiches, die sich früher oft dem Papste

1) Selbst Männer, durch und durch katholisch und festhaltend an der Hierarchie ihrer wahren Idee nach, wie Dante, deuten die Fehler nicht bloß der Päpste, sondern auch des verweltlichen Papstthums offen auf.

gegen den Kaiser angeschlossen, allzu unwürdig; sie beschlossen im J. 1338, daß der, den die Mehrzahl den Churfürsten gewählt, auch ohne päpstliche Bestätigung, sofort als Kaiser zu betrachten sey [1]). Zugleich erhob sich ein anderes Element der Opposition, das jugendlich aufstrebende Bürgerthum, ein natürlicher Bundesgenosse des Kaiserthums. Auch fehlte es in der Kirche selbst nicht an zahlreichen Stimmen und Parteien, welche die verweltlichte Hierarchie hart anklagten und ihr den beschämenden Spiegel apostolischen Lebens vorhielten. Auf solche Mächte gestützt konnte Ludwig der Baier dem wiederhohlten päpstlichen Banne trotzen.

Noch empfindlicher traf die Wurzeln des Papstthums das aus dem avignonschen Exil entsprungene Schisma. Während der mehr als dreißigjährigen Periode, da zwei oder drei Päpste sich gegenseitig bekämpften, bannten, schmähten, auf jede Weise entwürdigten, wurden alle Nerven des päpstlichen Ansehens durchschnitten und die christliche Welt in unendliche Verwirrung gesetzt. Die verderbliche Richtung, die vorher schon der Eine Papst eingeschlagen, wurde nun verdoppelt von mehreren verfolgt; der Gelderpressungen war kein Ende; auch der Stumpfsinnigste mußte es fühlen, daß es so nicht bleiben könne. Dieser Zustand rief in der ersten Hälfte des 15ten Jahrhunderts die allgemeinen Concilien hervor. Ihre Aufgabe war Herstellung der Kircheneinheit und gründliche Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse, damit ähnlichem Verderben für die Zukunft vorgebeugt würde. Für beide Zwecke mußte dem allgemeinen Concil, als selbständiger Repräsentation der Kirche, ein unbeschränktes oberrichterliches und gesetzgebendes Ansehen zuerkannt werden. Ein solches Ansehen vindicirten den allgemeinen Concilien auch die erleuchtetsten Männer der Wissenschaft und der Kirche, und in Kraft dieses Ansehens beschlossen und handelten die Kirchenversammlungen zu Constanz und Basel. Sie erhoben den Grundsatz einer freien gesetzgebenden Kirchenrepräsentation, welcher vor allem das große Werk der Reformation an Haupt

1) Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 45 ff.

und Gliedern anzuvertrauen sey, zum förmlichen Princip in der Kirche [1]). Alles schien anzudeuten, daß dem Papstthum aus dem Inneren der Kirche selbst heraus eine wesentliche Umgestaltung bevorstehe, daß seine bisher souveraine und unumschränkte Macht durch den Hinzutritt einer, förmlich in den Kirchenorganismus aufgenommenen, reformatorischen Repräsentativgewalt in eine untergeordnete und vielfach beschränkte übergehen würde. Aber das Papstthum bestand, äußerlich wenigstens, auch diesen Stoß. Es wich von den Ansprüchen, die es im Laufe der Zeiten erworben zu haben glaubte, nicht einen Fuß breit, und es gelang ihm, die Opposition, welche die Männer des Repräsentativsystems bildeten, durch Gewaltmittel niederzuhalten. Aber, wenn auch unterdrückt, war diese Opposition doch eine bedeutende geistige Macht. Es schieden sich, während die Kirche früher mehr nach außen gekämpft hatte, jetzt im Schooße der Kirche selbst zwei mächtige Parteien, die eine das Alte, die andere das Neue vertretend. Beide stellten, von verschiedenen Standpuncten aus, eigene Systeme über das Papstthum auf, die Partei des Alten das Papalsystem, die Partei des Neuen das Repräsentativsystem. Die Hauptgedanken dieser Systeme aber sind folgende:

3. Die Idee des Papstthums nach den entgegengesetzten Systemen.

Das Papalsystem betrachtete den Papst, wo nicht als den eigentlichen Herrn und Monarchen der ganzen Welt, von dem auch alle weltliche Gewalt und Jurisdiction ausfließe, dem es zukomme, Reiche zu stiften und umzugestalten, so doch jedenfalls

1) Klassisch sind in dieser Beziehung mehrere Dekrete der Kostnitzer Kirchenversammlung, in der 4ten Session vom 30sten März 1415 und in der 5ten vom 6ten April desselben Jahres bei von der Hardt T. IV. p. 86 und 96, welche die Autorität der Concilien als oberster Kirchengewalt feststellen, und das Dekret Frequens vom 9ten Oct. 1417 bei von der Hardt T. IV. p. 1435, welches deren regelmäßige Wiederhohlung anbefiehlt. Vergl. auch die Dekrete T. 1. p. 650.

als die höchste über alles erhabene Macht auf Erden. Die Vertheidiger dieses Systems [1]), ausgehend von dem Begriffe göttlicher Stellvertretung auf Erden, welche dem Papst anvertraut sey, sagten: Keine menschliche Macht geht über die päpstliche, die päpstliche aber geht über jede andere; sie erstreckt sich über die ganze Welt; kein Gläubiger ist von derselben ausgenommen. In dem Papste ist mit der geistlichen Gewalt auch die weltliche vereinigt, er stellt die Spitze von beiden dar [2]) und hat auch in weltlichen Dingen so viel Macht und Gerichtsbarkeit, als für das Wohl der Kirche und ihrer Glieder heilsam, zur Bestrafung der Sünder erforderlich ist. Vermöge dieser Macht kann er auch nachlässige oder widerstrebende Fürsten absetzen. Für die Kirche ist er oberster Richter, alle Jurisdiction fließt ursprünglich von ihm aus, er richtet über alle, über ihn niemand. Ebenso ist er der eigentliche Inhaber und die Quelle aller bischöflichen Gewalt; alle Autorität in der Kirche stammt von ihm, die übrigen Prälaten und Geistlichen sind nur seine Bevollmächtigten, er kann jeden Augenblick an ihre Stelle treten und das unmittelbar selbst thun, wozu er sie beauftragt. Er ist der Hirte der ganzen Kirche, und da jeder Hirte über der ihm anvertrauten Heerde steht, so ist die Autorität des Papstes höher, als die der ganzen Kirche: daher hängt auch die Autorität der Concilien von ihm

1) Die Hauptmänner von dieser Richtung sind: *Johannes de Turrecremata*, Magister S. Palatii, Dominikaner, thätig auf den Concilien zu Basel und Florenz, gest. als Cardinal im J. 1468, in s. Summa de Ecclesia et ejus auctoritate Lib. IV., bes. Lib. I. de Potestate Papali und Lib. III. de Conciliis. *Rodericus Sancius*, Bischof von Zamora und päpstlicher Referendarius, in dem Speculum vitae humanae, herausgeg. Rom 1468, Straßb. 1507 u. a. bes. im 2ten Buch. *Dominicus Venetus*, Bischof von Brixen um 1465, in der Schrift de Cardinalium legitima creatione und in andern Tractaten, abgedruckt in Marci Antonii de Dominis de republica eccles. T. 1. *Theodorus Laelius*, Bischof von Feltre, in der gegen Gregor von Heimburg gerichteten Streitschrift Pro Pio Papa II. et sede Romana, in *Goldast* Monarch. S. Rom. Imp. T. II. p. 1595. Auszüge aus den drei erstgenannten Schriftstellern findet man bei Gieseler II. 4. S. 218 ff. Über Theodorus Lälius wird in der Folge noch einiges bemerkt werden.

2) Utriusque potestatis apicem tenet, sagt Turrecremata.

ab; er beruft die Concilien, er überwacht sie und gibt ihren Beschlüssen erst Gesetzeskraft; von ihm kann deßhalb auch nicht an ein Concil appellirt werden, sondern nur umgekehrt von dem Concil an den Papst; er kann auch Concilien, die unheilsam oder verwirrend gewirkt haben, verwerfen, cassiren und verdammen. Endlich ist der Papst auch der allgemeine Lehrer der Kirche: an ihm ist es, zu bestimmen, was zum Glauben gehört, den Sinn der Schrift authentisch auszulegen, die Aussprüche der einzelnen Lehrer in Sachen des Glaubens zu prüfen und entweder zu billigen oder zu verwerfen; seine amtlichen Entscheidungen hierüber sind keinem Irrthum unterworfen, denn es geziemte sich, daß diejenige Kirche, welche der Angelpunct aller übrigen seyn sollte, von Gott mit der besonderen Gabe der Infallibilität ausgestattet wurde.

Das Repräsentativsystem oder, wie man es auch genannt hat, das monarchisch-aristokratische bildete zu den meisten dieser Behauptungen einen entschiedenen Gegensatz [1]). Es gab den Begriff des Papstthums als kirchlicher Einheitsmacht nicht auf, aber es forderte statt der schlechthin absoluten Monarchie des Papalsystems eine wesentlich beschränkte; sein Grundgedanke war, daß die Gewalt in der Kirche nicht vom Papst, sondern die Gewalt des Papstes von der Kirche stamme; daraus ergab sich alles Übrige als natürliche Consequenz. Die Fülle des Geistes und der Gewalt — so lehrten die Vertheidiger dieses Systems — ist ursprünglich bei der Kirche, sie überträgt

1) Es wurde durch die Concilien zu Constanz und Basel und durch eine Reihe ausgezeichneter Theologen, unter denen die Franzosischen oben an stehen, aber auch Deutsche und selbst Italiener nicht fehlen, vertheidigt. Der bedeutendste Repräsentant ist Gerson in der zur Zeit des Constanzer Concils verfaßten Schrift de Potestate ecclesiast. Consid. Opp. ed. du Pin T. II. p. 246. Neben ihm ist besonders Nicolaus von Cusa, der später zum Papalsystem überging, zu nennen in s. Werke de Concordantia cathol. Lib. II. III. in *Schardii* Syntagma tractatuum. p. 356. Zahlreiche Tractate in diesem Sinne findet man in von der Hardts Hist. Concil. Constant. — Mehrere Männer dieser Art werden wir später selbst sprechen lassen. Auszuge bei Giesseler II. 4. S. 209 ff.

die oberste Leitung ihrer Angelegenheiten dem Papste, aber immer unter der Voraussetzung, daß er sie zur Erbauung und zum Heile des kirchlichen Gemeinwesens gebrauche; er ist nicht der Herr, sondern das dienende Haupt [1]) der Kirche. Die Kirche als Ganzes bleibt immer über den Papst, der selbst nur ein Glied der Kirche ist, erhaben. Die Kirche aber wird gesetzmäßig repräsentirt durch die allgemeinen Concilien; sie stellen die Kirche als handelnde dar; was von der Kirche gilt, das gilt auch von den Concilien. Nur der gesammten Kirche und den sie vertretenden Concilien ist vermöge der Leitung Christi und des heiligen Geistes Erhabenheit über jeden Irrthum verheißen. Der Papst, als ein sündiger Mensch [2]), kann irren und seine Gewalt zum Verderben der Kirche misbrauchen. Es muß darum eine höhere Autorität da seyn, durch welche das Beste der Kirche gesichert wird, und das sind eben die für die Kirche selbst eintretenden allgemeinen Concilien. Ihnen muß, wenn sie ihren Zweck erreichen sollen, oberrichterliche und gesetzgebende Autorität zuerkannt werden. Es kann allerdings vom Papst an die Kirche, an das allgemeine Concil appellirt werden. Die gesetzmäßig vertretene Kirche kann den Papst richten, sie kann ihn wegen Häresie oder anderer die Kirche offenbar beleidigenden Vergehungen absetzen; nicht aber kann der Papst die ganze Kirche richten. Die Kirche und ihre Vertretung ist auch befugt, Gesetze zu geben, und diese sind für den Papst sowohl als Person, wie als Kirchenhaupt verpflichtend; dagegen erhalten die Verordnungen des Papstes ihre volle Kraft nur durch Zustimmung der Kirche und ihren Concilien. Die bischöfliche Gewalt fließt nicht aus der päpstlichen, sondern sie hat mit dieser dieselbe Grundlage und Quelle, denn, wenn der Papst Nachfolger Petri ist, so sind die Bischöfe Nachfolger der übrigen Apostel, und Christus hat die Schlüsselgewalt und alle höheren Gaben nicht bloß dem Petrus, sondern gleichmäßig allen Aposteln und durch sie der ganzen Kirche verliehen. Ebenso hat auch die weltliche Gewalt der

1) caput ministeriale, der oberste Diener.

2) homo peccabilis.

Fürsten ihre Quelle nicht in der geistlichen des Papstes, sondern sie ist eine selbständige göttliche Einsetzung und Ordnung.

Man sieht, es war damals in der Kirche, welche oft in ihren Bildungen denen des Staates vorangegangen ist, ein ähnlicher Gegensatz in Bewegung, wie nachmals auf dem Gebiete des Staates. Wie in neuerer Zeit Ludwig XIV. sagte: ich bin der Staat, so hätte damals der Papst im Sinne der Curialisten sagen können: ich bin die Kirche; und wie Friedrich der Große sich den ersten Diener des Staates nannte, so hätte sich damals der Papst im Sinne des kirchlichen Repräsentativsystems das dienende Haupt, den ersten Diener der Kirche nennen müssen. Dem Papalsystem zufolge wird dem Papst eine völlig absolute, übermenschliche, eine Gott und Christus gleiche Stellung zugetheilt; als Stellvertreter Gottes ist er die Spitze aller irdischen Macht, und wie Christus die Kraft in sich trug, die Kirche zu stiften, so ist nach dieser Vorstellung fortwährend in dem Papste die Kraft vorhanden, die Kirche, welche ihrer eigentlichen Substanz nach Hierarchie ist, aus sich hervorgehen zu lassen; er macht gleichsam immer die Kirche, sie ist um seinetwillen da, er ist stets über sie erhaben und beherrscht sie unumschränkt. Das Repräsentativsystem weist dem Papst eine der Wirklichkeit entsprechendere Stellung an: es betrachtet ihn als ein menschliches, dem Irrthum und der Sünde unterworfenes Wesen; es läßt ihn aus der Kirche, nicht die Kirche aus ihm entspringen, ihn um der Kirche willen, nicht die Kirche um seinetwillen da seyn, es ordnet ihn als das, wenn auch oberste, doch immer dienende Glied dem Willen und den Zwecken des Ganzen unter. Dieses System, indem es dem Princip der Fortentwickelung und Reformation, welches factisch in die Kirche eingedrungen war, entsprach, schloß sich offenbar dem Leben mehr an und schien eine schöne Zukunft zu verheißen, aber es litt an dem inneren Mangel, daß es den Begriff des Papstthums festhalten wollte, während es denselben in seinen Grundlagen auflöste, und nach außen hatte es mit der immer noch gewaltigen, durch große materielle Mittel unterstützten Hierarchie einen ungleichen Kampf zu bestehen. Das

Papalsyſtem hatte den Vorzug des Beſitzſtandes, aber es befand ſich, indem es für die Päpſte eine Kirche poſtulirte, wie ſie nicht mehr da war, und für die Kirche Päpſte, wie ſie nicht zu finden waren, in einem ſchreienden Widerſpruch mit der Wirklichkeit, und klang wie ein Spott, wenn man von der Abſolutheit der Idee hinüberblickte auf die Beſchränktheit ihrer Träger.

4. Die Wirklichkeit des Papſtthums im 15ten Jahrhundert.

Es fehlte nämlich viel, daß die Repräſentanten der von den Curialiſten vertheidigten überſchwänglichen Idee des Papſtthums im Laufe des 15ten Jahrhunderts diejenige Hoheit der Geſinnung und die perſönliche Würde bewährt hätten, welche an manchen älteren Päpſten ſo ſehr imponirt hatte und auch jetzt noch im Stande geweſen wäre, den mündiger gewordenen Geiſt mit einem, wenn auch autokratiſch, doch zugleich väterlich und im Intereſſe der Kirche verwalteten Papſtthum zu verſöhnen. Kaum war es der glänzenden Verſammlung zu Conſtanz gelungen, der Kirche in Martin V. wieder ein einziges Haupt zu geben, ſo benutzte der kluge Mann die neuerlangte Macht nur, um die lange und allgemein gehegten, beſonders von den Nationen dieſſeits der Alpen mit muthigem Eifer verfochtenen, Verbeſſerungsgedanken zu vereiteln. Wohlwollend dem Scheine nach, verweigerte er keineswegs die erſehnte, von ganz Europa verlangte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, aber er verſchob ſie und befeſtigte unterdeſſen die alten Misbräuche, zuerſt ſchon durch die Kanzleiregeln, die er ſogleich nach ſeinem Regierungsantritt gab, dann durch Concordate mit den einzelnen Nationen. Derſelbe Papſt, der einem mit höchſter Kirchengewalt bekleideten Concil ſeine Exiſtenz zu verdanken hatte, unterſagte ſchon wieder die Appellationen vom Papſt an ein allgemeines Concil und bot alles auf, das Papſtthum von den Schranken zu befreien, welche das zu Conſtanz geltend gemachte Repräſentativſyſtem ihm hatte ſetzen wollen. Ja im Angeſichte der Reformationsbeſtrebungen faſt der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit, fing

er die alten Gelderpressungen wieder an, und trat zuletzt, während er als Cardinal für besonders gütig und milde gegolten, mit dem Rufe eines habsüchtigen, geitzigen Mannes vom Schauplatz († 1431). Die nach langem Zögern und bedeutungslosen Zwischenversuchen zusammenberufene Basler Kirchenversammlung sollte endlich der Kirche helfen; aber ihre kraftvolle Freisinnigkeit und ihr gründlicher Ernst für wirkliche Kirchenverbesserung brachte sie bald in unheilbaren Zwiespalt mit Martins Nachfolger, Eugen IV. Die Opposition, damals vertreten von den ausgezeichnetsten Männern, namentlich Nicolaus von Cusa und Äneas Sylvius, hatte glänzende Erfolge und konnte eine Zeitlang dem wankenden Papstthum die Spitze bieten. Allein die bedenkliche Maaßregel der Wahl eines Gegenpapstes und manche andere Umstände brachten sie herab, und Eugen IV. war ihrer schon Meister geworden, als er im J. 1447 starb. Das Basler Concil, so großartig seine Bestrebungen, so tüchtig seine Verhandlungen, so wohlthätig seine Beschlüsse waren, ließ kaum etwas Anderes zurück, als den Eindruck seines Geistes auf die Stimmung der Zeitgenossen und ein großes geschichtliches Andenken. Aber, was es eigentlich hatte bewirken wollen, die Früchte reformatorischer Grundsätze, gingen zunächst für Deutschland schon wieder verloren durch das Aschaffenburger oder Wiener Concordat, welches der kluge, unterdessen anderen Sinnes gewordene, Äneas Sylvius zu großen Gunsten des römischen Stuhles für Nicolaus V. mit dem schwachen Kaiser Friedrich III. unterhandelte. Mochte Nicolaus V. außerdem als wissenschaftliebender Mann, als Beschützer der aus Griechenland fliehenden Gelehrten sich schöne Verdienste erwerben: dieß war mehr eine persönliche Sache; als Papst verfolgte er, wie die ganze Reihe dieser Päpste, vor allem das Ziel, die reformatorischen Bestrebungen niederzukämpfen und auch aus seiner Regierungszeit (Nicolaus † 1455) vernehmen wir herbe verzweifelnde Klagen ernster Männer über den in Betreff einer gründlichen Umgestaltung so hoffnungslosen Zustand der Kirche. Konnte doch sein Nachfolger Calixtus III., dem während seiner kurzen Regie-

rung († 1458) der von Äneas Sylvius geleitete Friedrich III. zur Unterdrückung der kirchlichen Freiheit bereitwillig beistand, sogar die maaßlose Behauptung wagen, die nach allen Beziehungen freie Autorität des apostolischen Stuhles sey durch keine Verträge gebunden und nur aus Gnade wolle er die Concordate statt haben lassen. Am eifrigsten aber in dieser Richtung bewieß sich, wie Apostaten zu thun pflegen, Pius II. (zwischen 1458 u. 64), ein Mann von glänzenden Gaben, hochgebildet durch Wissenschaft, vielgewandt und frei im Leben, fähig, das Größte zu leisten, wenn sein Genie durch einen entsprechenden Character unterstützt worden wäre. Früher ein Haupt der reformatorischen Bewegung, zerstörte Pius II., von sich selbst abgefallen, alles, was er als Äneas Sylvius Piccolomini zum Besten der Kirche hatte begründen helfen und widerrief feierlichst die Grundsätze, die er einst freimüthig und beredt auf dem Basler Concil vertheidigt hatte. Durch Nachahmung der großen päpstlichen Vorbilder hoffte er die alte Herrlichkeit des römischen Stuhles wiederherzustellen, nicht bedenkend, daß die Zeit sich geändert hatte und daß, wer Überzeugung und Begeisterung in Andern wecken will, diese zuerst selbst in sich tragen muß. Sein erkünsteltes, absichtvolles Verfahren blieb ohne großartige Wirkung. Der von ihm berufene Fürstentag zu Mantua (1459), der einen Kreuzzug unter päpstlicher Leitung hervorrufen sollte, brachte nur zu Tage, wie sehr der Sinn für solche Unternehmungen erloschen sey, und gab der Opposition Gelegenheit, den Papst herrschsüchtiger und habsüchtiger Zwecke zu beschuldigen. Die Verdammung, womit Pius II. bei dieser Zusammenkunft jede Appellation vom Papst an ein allgemeines Concil belegte, hatte nichts weniger als den gewünschten Erfolg, vielmehr erfolgten gerade von der Zeit an — man denke besonders an Gregor von Heimburg — mehrere sehr kräftige Appellationen. Die Retractations-Bulle vom J. 1465, durch welche Pius, mit Augustin sich vergleichend, seine frühere Gesinnung und Überzeugung selbst verurtheilte, konnte die Zweifel über seine Person nicht beseitigen und erregte mehr Unwillen, als daß sie die in seinem Leben vor-

liegenden Widerspruche gelöst hätte. So ging Pius II. († 1464) wie ein Phänomen vorüber, und es gelang selbst diesem reichen Geiste nicht, eine neue Schöpfung zu begründen. Auch sein Nachfolger Paul II., ein Eiferer gegen die Hussiten, war hauptsächlich nur für die Befestigung der absoluten Papstmacht thätig. Sein Streben verwickelte ihn in vielfache Streitigkeiten, unter denen er 1471 starb.

Indeß muß man doch den bisher genannten Päpsten noch nachsagen, daß sie ein objectives Ziel, die Erhöhung des römischen Stuhles, verfolgten. Nun aber beginnt eine Reihe von Päpsten, welche, sittlich unwürdig und von ganz weltlichen, selbstsüchtigen Zwecken beherrscht, ebenso sehr von der Verdorbenheit der Curie und insbesondere des Wahlcollegiums zeugen, als sie in der öffentlichen Meinung das Papstthum selbst immer tiefer herabbrachten. Sixtus IV. (1471—84) war fast nur bestrebt, seine Familie zu heben, und wurde dadurch zu Schritten verleitet, welche die größte Verwirrung in Italien hervorriefen; die Theilnahme, die er den Wissenschaften zuwendete, konnte ihn nicht vor Verachtung schützen. Innocenz VIII., demselben Fehler des Nepotismus und zwar um so mehr ergeben, da er eine zahlreiche Nachkommenschaft zu versorgen hatte, wurde zugleich der Urheber des Hexenprocesses und lebhafter Beförderer des Ablaßwesens, dessen Misbräuche damals schon einen hohen Grad erreicht hatten († 1492). Alles aber, was man bisher Unwürdiges und Anstößiges auf dem Stuhle St. Peters gesehen, übertraf der schändliche Borgia, Alexander VI. Er und seine ganze Familie, von Wollust und Blut befleckt, stehen als ein schauerliches Bild gottvergessenen Sinnes in der Geschichte, und wenn je ein schreiender Widerspruch war zwischen dem, was ein Mann vermöge seiner Stellung seyn sollte und dem, was er wirklich war, so trat dieser Fall bei Alexander VI. ein. Mit ihm — er † 1503 — schließt sich die Reihe der Nachfolger Petri im 15ten Jahrhundert. Keiner unter ihnen hatte die Kraft und, wenn auch die Kraft, doch nicht den Sinn und Willen, das alternde Gebäude, das der Erneuerung durch einen schöpferischen Geist

bedurft hätte, schöner und edler wiederherzustellen. Auch die Besseren unter ihnen — wiewohl selbst der ausgezeichnetste, Pius II., von sittlichen Vorwürfen nicht frei war [1] — trugen, indem sie das Unhaltbargewordene durch Überspannung und Gewaltmittel haltbar zu machen suchten, das Ihrige bei, eine mächtige Gegenwirkung der nur niedergehaltenen, keineswegs vernichteten Opposition herbeiführen zu helfen; die Unsittlichen und völlig Unwürdigen aber, wie sie selbst schon ein Beweis des tiefen Gesunkenseyns der Curie waren, mußten noch mehr die durch die Gewalt der Umstände und die fortschreitende Bildung vorbereitete Katastrophe beschleunigen. Alle zusammen zeigten, daß in dem Papstthum, wie es wirklich war, kein Heil sey.

---

5. Der Klerus und die Mönche.

Sehen wir uns weiter in der Kirche um, so stand es zunächst um die hohe Geistlichkeit nicht besser, als um das Kirchenoberhaupt. Von imponirendem Glanz und Reichthum umgeben, mächtig dem Staate gegenüber, waren die Kirchenfürsten doch durchaus abhängig vom Papst und nannten sich von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden. Statt Hirten und Prediger zu seyn, waren sie weltliche Herren und Regenten, ja nöthigenfalls selbst Krieger; man sah sie in voller Rüstung, das Schwert an der Seite, die Lanze zur Hand, in den Kampf ziehen. Sie erkauften fast durchgängig ihre Stellen, und entschädigten sich dann wieder durch ähnlichen Wucher mit untergeordneten Ämtern. Die Simonie war beinahe ausnahmlos allgemein vom Papste bis zum geringsten Geistlichen. Es ist bekannt, welch' ungeheure Summen für Erspectanzen, Annaten u. s. f. nach Rom gingen. Die Kosten für das erzbischöfliche Pallium von Mainz wurden auf 30,000 Gulden, für das Bisthum Trier auf 20,000 berechnet. Ähnlich andere hohe Stellen. Aber auch die Besetzung der kleinsten Stelle lieferte ihren Ertrag. „Keine

1) Man vergl. dessen 15ten Brief an seinen Vater und Heimburgs Appellatio in Goldasts Monarch. T. II. p. 1593. lin. 55. 62.

Bewerbung", erzählt uns ein ernstgesinnter Bischof zu Anfang des 15ten Jahrhunderts [1]), „um eine auch noch so niedrige Stelle, selbst wenn der Bewerber arm wäre, hat in Rom Erfolg, wenn nicht vorher ein Ducaten bezahlt ist, so daß auch nicht ein Pfennig fehlt. Bei der Supplication um bessere Exspectativen — denn die Stellen wurden meist vergeben, ehe sie erledigt waren — zahlt man auch 30, 40 bis 50 Ducaten. Für eine schon offen stehende Stelle aber wird vom Bewerber die Summe des jährlichen Betrags [die sogenannten Annaten] ausbedungen. Wird aber eine Provision für einen dritten ungenannten Bewerber erbeten, so wird sie nicht eher ertheilt, als bevor man über eine bestimmte Summe übereingekommen und Sicherheit für die Bezahlung in bestimmter Form gegeben ist." Dieses simonistische Unwesen mußte die ganze Geistlichkeit corrumpiren. Die unausbleibliche Folge war, daß würdiger gesinnte Männer sich vom geistlichen Stande zurückzogen, die Unwürdigsten dagegen, wenn sie nur Geld und eine freche Stirne hatten, sich in alle Stellen drängten. „Diese Art der Stellen-Besetzung", sagt derselbe Bischof [2]), den wir eben vernommen, „ist ein Haupthinderniß für die Beförderung tüchtiger und ehrenhafter Männer, die durch Vernunft und Schaam abgehalten werden, sich vorzudrängen und die gewöhnlichen Mittel zu gebrauchen, während es dagegen der einfachste Weg ist, daß leichtfertige Personen und Vagabunden, die sich alles gefallen lassen, die zu den gemeinsten Diensten zu gebrauchen sind, hohe Stellen erhalten. Kann es wohl etwas Kläglicheres geben? Kaum findet sich ein Stallbedienter [3]), ein noch so geringes und trauriges Subject, dem nicht eine oder mehrere, mitunter bedeutende Gnadenstellen zu Theil würden, welche eigentlich ausgezeichneten und gelehrten Personen gebührten." Hierzu kam der jetzt fest begründete Cö-

1) Matthaus von Cracow, Bischof zu Worms, in dem Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1 sqq. Kap. 7.

2) A. a. O. Kap. 4.

3) stabularius.

libat, allerdings das beste Mittel, aus dem gesammten Klerus ein unabhängiges und gewaltiges Werkzeug der Hierarchie zu machen, aber auch eine unversiegliche Quelle von Rohheiten und Ausschweifungen. Die Kehrseite des Cölibats war der Concubinat, überhaupt das ganze unzüchtige Leben der Geistlichen, eine Schmach, gegen die alle kirchlichen Gesetze — und kein Jahrhundert hat deren mehr aufzuweisen, als das fünfzehnte — nichts vermochten. „Der Concubinat", spricht der mehrfach erwähnte Zeuge aus dem Anfange des 15ten Jahrhunderts [1]), „wird vom Klerus öffentlich und feierlich geübt, und die Beischläferinnen so kostbar gekleidet und so ehrenvoll gehalten, als ob dieses Verhältniß nicht verboten, sondern anständig und rühmlich wäre. ... Kaum ist einer so lasterhaft und anstößig, daß er nicht zum geistlichen Amte zugelassen würde. An die Besserung solcher Menschen denkt keiner von denen, welche die Macht haben. Davon nur reden zu wollen, schiene lächerlich. Kein Wunder; denn die Leute verbrauchen so viel Zeit und Kraft zu anderen Dingen, daß sie zu dergleichen keine Zeit haben. Haben sie ja doch Tag und Nacht für Vacanzen, Ausfertigungen, Processe, Besitzerwerbungen, für die Cerimonien und Gewohnheiten der Curie zu sorgen!" Allerdings von oben, von Rom aus, wurde diesem Unwesen nicht leicht kräftig gesteuert; im Gegentheil, es ward durch weltkundige Beispiele auf dem Stuhle Petri selbst sanctionirt. Was konnte man vom Klerus erwarten, wenn Männer wie Johann XXIII., wie Innocenz VIII. [2]) und Alexander VI. zur höchsten Würde in der Kirche gelangten? So vernehmen wir denn dieses ganze Zeitalter hindurch die bittersten Klagen über die rohe Unwissenheit, Schwelgerei, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen; der Unwille edlerer Mitglieder des Standes und wohlgesinnter Laien ergießt sich darüber in beißendem Spott und ernsten Worten der Strafe, und es sind nicht etwa bloß aufgeregte Oppositionsmänner, wie

1) Matthäus von Cracow de squalor. Cur. Romanae. cap. 2.

2) Bekannt ist das Epigramm auf den letzteren, welches mit den Worten schließt: „Hunc merito poterit dicere Roma *patrem*."

Huß und Savonarola, ſondern Männer von der ruhigſten Beſonnenheit, ſelbſt mit den höchſten geiſtlichen und wiſſenſchaftlichen Ehren bekleidet, wie der mehrfach genannte Biſchof von Worms, Matthäus von Cracow, wie Peter d'Ailly und Johann Gerſon, wie der würdige Abt von Spanheim, Johann Tritheim, welche uns das tiefe und allgemeine Verderben der damaligen Prieſter und Lehrer aufdecken. Faſſen wir noch zum Schluß die Züge [1]), mit denen der letztere uns den gewöhnlichen Klerus zeichnet, in ein Geſammtbild zuſammen: „Ungelehrte, rohe Menſchen ohne Verdienſt", ſagt er, „kommen zum Prieſterthum; auf Heiligkeit des Lebens, wiſſenſchaftliche Bildung, Reinheit des Gewiſſens wird keine Rückſicht genommen. Die Biſchofe, mit weltlichen Dingen beſchäftigt, überlaſſen die Sorge der Prüfung unerfahrenen Männern. Das Studium der Schrift, die Gelehrſamkeit wird von unſern Prieſtern völlig vernachläſſigt; dafür beſchäftigten ſie ſich mit der Zucht von Hunden und Vögeln. Statt Bücher haben ſie Kinder [2]), ſtatt des Studiums Concubinen. Mit Trinkern ſitzen ſie in den Schenken, dem Spiel und der Schwelgerei ergeben, aller Gottesfurcht baar und ledig. Lateiniſch können ſie weder ſprechen, noch ſchreiben, ja kaum in deutſcher Sprache die Evangelien auslegen. Und kein Wunder, daß die geringeren Prieſter ſo ungelehrt und dem Studium der Schrift ſo abgeneigt ſind, da ſie hierin die Prälaten zum Vorbild haben, denn meiſt werden hierzu nicht die Gelehrteren, ſondern die zum Gelderwerb Geſchickteren gewählt, und ſelbſt dieſe haben wenige oder gar keine Bibeln, und legen ſogar einen Haß gegen die Wiſſenſchaft an den Tag. Das ſind die blinden Führer der Blinden, die das Volk Gottes nicht nur zur Gerechtigkeit nicht anweiſen, ſondern vielmehr verführen. Da mögen ſich die Prieſter nicht wundern, wenn die Laien ſie verachten, da ſie ſelbſt die Gebote Chriſti verachten.

1) Sie finden ſich zerſtreut in der um das J. 1485 abgefaßten Schrift Tritheims: Institutio vitae sacerdotalis. Opp. pia et spirit. ed. Busaeus. Mainz 1605. S. 765 ff.

2) pro libris sibi liberos comparant, pro studio concubinas amant.

Ich fürchte aber sehr, es stehe dem Klerus in Kurzem noch Schwereres bevor." Das ist freilich ein abschreckendes Bild! Wer möchte leugnen, daß es auch bessere, reiner gesinnte Männer unter der Geistlichkeit dieser Zeit und selbst sehr bedeutende wissenschaftliche Theologen gegeben? Aber immer sind dieselben nicht nur seltenere Erscheinungen, sondern meist auch Gegenstände der Anfeindung und Verfolgung.

An die Geistlichen reihen sich die Mönche, zwar damals schon etwas abnehmend in ihrer Wichtigkeit, aber doch noch von ungeheurem Einfluß auf das Volk und auf die Jugend der Schulen und Universitäten. Es war neben und mit der Hierarchie eigentlich der Ritter- und Mönchsgeist, der das Mittelalter beherrschte; jener entflammte die höheren Stände und feierte seinen Triumph in den Kreuzzügen; dieser regierte das Volk und fand seine Vollendung in den großen Bettelorden. Eine Verschmelzung von beiden zeigen die aus Veranlassung der Kreuzzüge gestifteten geistlichen Ritterorden. Der ritterliche Geist im Dienste der Kirche war im Großen mit den Kreuzzügen erloschen. Die vergeblichen Versuche Pius II., sowie anderer Päpste und hochgestellter Männer, beweisen, daß die Zeit einer großartigen Begeisterung für diese Unternehmungen vorüber war. Der Mönchsgeist aber wirkte noch länger fort und verbreitete seinen Einfluß über das ganze fünfzehnte Jahrhundert, ja in weltlich verfeinerter Form bis in die neueste Zeit. Und man müßte der Geschichte spotten, wenn man behaupten wollte, dieser Einfluß sey damals im Ganzen und Großen ein wohlthätiger gewesen. Die Verdienste der Benedictiner und den strengeren Geist auch anderer Mönchsorden, z. B. der Karthäuser und eines Theiles der damaligen Augustiner in Ehren! — aber die große Schaar der Mönche war doch nur das stehende Heer der absoluten Papstgewalt, eine in geistiger Dumpfheit und sittlicher Fäulniß begriffene Masse. Sie litten ungefähr an denselben Verderbnissen, wie die Geistlichen, wozu aber bei den Mönchen noch die größere Unthätigkeit kam und der schreiende Widerspruch ihres Lebens mit der strengeren Regel. „Ach! welche tödtliche Ungeheuer,"

ſagt ein Mann, der, dem reiner gebliebenen Karthäuſer-Orden angehörig, ſelbſt ein Bild der äußerſten Mönchsſtrenge darſtellte [1]), „welche Ungeheuer, die unter dem Schaafspelze den mörderiſchen Wolf verſtecken, ſind in unſeren Tagen in den Kloſterhöhlen der rechtgläubigen Väter verborgen! Sie ſcheuen ſich vor keiner Art von Sünde, ſo daß das Sprichwort mit Recht ſagt: was ein verſtockter Teufel zu thun ſich ſcheut, das vollbringt ohne Scheu ein verworfener und trotziger Mönch [2]). Dieß verführt auch die gemeinen Leute zu vielem Böſen und zu deſſen hartnäckiger Entſchuldigung, denn ſie ſagen: was tadelſt du mich? thun doch daſſelbe auch dieſe und jene Mönche, die zu einer vollkommneren Regel verpflichtet ſind!" Außer dem Gelübde der Keuſchheit war es beſonders auch das der Armuth, welches von den damaligen Mönchen mit Füßen getreten wurde. Für alle Orden, vor allem für die Bettelorden, war apoſtoliſche Armuth ein Hauptgeſetz. Der heilige Bernhard hatte geſagt: „Ein Mönch, der einen Groſchen beſitzt, iſt nicht einen Groſchen werth." Aber nun bedurften die Mönche zu ihrem weichlichen und üppigen Leben bedeutende Geldmittel, und ſo finden wir eine durchgängige Klage in dieſer Zeit, wie ſehr der Eigenbeſitz der Einzelnen [3]) und die Habſucht unter ihnen eingeriſſen ſey. Wir haben eine Schrift aus der Mitte des 15ten Jahrhunderts, die vorzugsweiſe über dieſen Gegenſtand handelt [4]). Daraus erſehen wir, wie allgemein dieſer Abfall von der Regel war, und

1) Jacob von Jüterbock (über ihn weiter unten) in dem Tractate: de Negligentia Praelatorum in *Walch* Monim. med. aevi Vol. II. fasc. 2. p. 157 — 202. S. Kap. 3.

2) Quod agere veretur obstinatus diabolus, intrepide agit reprobus et contumax monachus.

3) Proprietas, die einzelnen Mönche, die beſondern Beſitz hatten, proprietarii.

4) Das oben angeführte Büchlein des Jacob von Jüterbock de Negligentia Praelatorum. Auch Felix Hemmerlein hat einen eigenen Tractat de Religiosis proprietariis geſchrieben. S. Opusc. et Tractat. fol. 46 sqq.

wie man ihn durch Sophistereien beschönigte [1]); aber allerdings auch, wie ernstere Mönche darüber dachten: denn der Verfasser, selbst ein Mönch, bezeichnet solche Ordensbrüder als Eidbrüchige, Götzendiener, Heuchler und Schänder des Heiligen, und stimmt dem Worte eines Mannes, welcher eifrig für die Reformation der Klöster in Deutschland thätig war, des Cardinal Cusanus bei, der in einer öffentlichen Predigt solche Mönche „eingefleischte Teufel" genannt hatte [2]). Wohl vernehmen wir aus dieser Zeit auch von zahlreichen Versuchen zur Reformation der Klöster; nicht minder zeigt sich in mehreren freien Genossenschaften, die große Ausbreitung erlangten, die Tendenz, das, was ursprünglich der bessere Sinn und Zweck des Klosterlebens gewesen war, ohne die Fessel des Gelübdes und andere beengende Regeln nach apostolischem Vorbilde zu verwirklichen. Aber jene Reformationsversuche waren immer nur partiell und scheiterten vielfach an der Indolenz und Hartnäckigkeit der Klosterbrüder; und diese reiner gestalteten freien Vereine, die sich nur unter fortwährendem Kampfe mit den Mönchen, besonders mit den Bettelorden behaupten konnten, kommen doch, wenn gleich sie bedeutende Lebenskeime für die Entwickelung der späteren Zeit in sich schlossen,

1) Die Proprietarier unter den Mönchen raisonnirten so: „Der heilige Benedict hat gesagt: der Mönch darf nichts haben, was ihm der Abt nicht gegeben oder erlaubt hat — also, was ihm der Abt erlaubt, das darf er haben." S. Jacob von Jüterbock de Neglig. Praelat. c. 9. und Anonymi Ordinis Cisterc. propositio affirmativa in Constant. Conc. ann. 1417 oblata, quod Monachi Cisterc. possint propria possidere bona — bei von der Hardt T. III. p. 120 ff. c. 1. 3. 5. 6. Treffend erklärt sich Jacob von Jüterbock (a. a. O.) gegen das bezeichnete Sophisma in folgender Weise: „Diese Consequenz gilt nicht, weil aus der Negation nicht sofort die Affirmation folgt; der Satz ist aber auch materiell unrichtig, denn der Abt könnte ja auch ebenso wohl den Diebstahl oder das Concubinat erlauben. Es bleibt dabei, weder der Abt noch der Papst kann einem Mönche Eigenbesitz erlauben, und der Mönch begeht, wenn er das Verbot übertritt, eine Todsünde. ... Der Papst kann, wie Vincentius sagt, den Mönch zum Nichtmönch machen, aber, so lange er Mönch ist, kann er ihn nicht in der Weise dispensiren, daß er Eigenthum haben darf."

2) *Jacob. Jüterb.* de Negligent. Prael. c. 27.

gegen die Masse der eigentlichen Mönche für die unmittelbare Gegenwart wenig in Betracht. Im Ganzen wirkte das Mönchthum, selbst verfallen, hemmend und zerstörend auf Geist und Sittlichkeit, und bessere Ausnahmen konnten nicht vergüten, was die herrschende Menge verdarb.

6. Das christliche Volk.

Steigen wir endlich von der Aristokratie der Kirche durch das demokratische Mittelglied des Mönchthums zum Volke herab, so ergibt sich schon von selbst, wie die Menge der so beschaffenen Geistlichen und Mönche auf dieses wirken mußte. Abgesehen von dem Beispiele der Rohheit und Frivolität, welches sie gaben, waren sie es besonders, die eine unevangelische Werkheiligkeit als das Höchste in der Religion anpriesen und für alle Ausschweifungen und Verbrechen die leichtesten Sühnmittel boten, die Gewissen einschläferten und den Geist innerlicher Frömmigkeit, den besonders die kleineren religiösen Parteien und die Mystiker zu wecken suchten, nicht zur kräftigen Entwickelung kommen ließen. Indeß darf man sagen, daß das Volk und besonders der Bürgerstand gewöhnlich noch mehr gesunden, frommen und sittlichen Sinn besaß, als seine, durch eigene Schuld zum Gespötte gewordenen, kirchlichen Lenker. Es findet sich zu jeder Zeit und unter jedem Volk eine Mischung des Guten und Bösen, und es ist schwer, die Summe der Sittlichkeit in den verschiedenen Zeitaltern abzuwägen. In der Regel herrschen in einer Zeit mehr die Fehler der Rohheit, in der anderen die Fehler der Cultur, und nur in den verderbtesten Zeiten beide neben einander. In der Periode, von der wir handeln, war, wenn wir besonders auf Deutschland blicken, die Masse der Kenntnisse gering, aber es war noch ein tüchtiger Kern von Biederkeit, Treue, Offenheit, von corporativem Gemeinsinn vorhanden und wir finden besonders unter den mittleren Ständen in den Städten — Nürnberg ist das leuchtendste Beispiel — unter den Kaufleuten, Künstlern, Gelehrten nicht nur ein in seiner Beschränktheit sinnvoll ausgebildetes und

poetisches, sondern auch oft sehr edles und würdiges Leben. Die Fehler, die sich zeigen, waren häufiger Thorheiten, als Laster, sie waren mehr Ausschweifungen der Kraft, als Sünden der raffinirten Selbstsucht und Bosheit. Die rohe, ungebändigte Kraft äußerte sich aber theils in maaßlosem Unabhängigkeitssinn, theils in Ausschweifungen der Sinnlichkeit. Aus jenem Unabhängigkeitsgeist entsprang die Menge kleiner Kriege und Fehden: die Fürsten erhoben sich gegen den Kaiser, der niedere Adel stand im Kampf mit den Fürsten und Städten, die Städte waren oft in sich selbst voll Parteiung und, wenn sie Bischofssitze waren, im Zwist mit ihren geistlichen Herren, ja selbst unter den Bauern regte sich der Freiheitsdrang, der, den Bauernkrieg vorbedeutend, schon im 15ten Jahrhundert mehrfach in Empörungen auf-loderte. Aus dem sinnlichen Wesen erzeugten sich besonders die Ausbrüche der Völlerei und der Wollust, auch wohl schon der herrschend werdenden Prunk- und Vergnügungssucht, über die wir bis auf unseren Luther ernstere Männer bitter klagen hören. Gingen doch auch hierin die Geistlichen dem Volke mit dem verderblichsten Beispiele voran. Man weiß, was das Concil zu Kostnitz vor ganz Europa für ein Muster aufgestellt. Vereinigt zu den wichtigsten und ernstesten Zwecken, unter den Augen des Kaisers, des Papstes und der ersten Prälaten aller Länder, hatte doch diese Versammlung Neigung und Zeit, sich nicht nur an Ritterspielen, sondern an den Künsten mehrerer hundert Schauspieler und Gaukler zu ergötzen und eine noch größere Zahl anderer Personen zu beschäftigen, die am allerwenigsten auf ein Concilium paßten. Und nicht etwa nur die weltlichen Herren und Ritter, die Kaufleute und Handwerker, die hier in so großer Zahl zusammenflossen, ergaben sich dieser Üppigkeit; nein, gerade von Geistlichen hohen und niedern Standes wird erzählt, daß sie in Schwelgereien aller Art und in der Eitelkeit des weltlichsten Putzes sich gefallen und die trockenen Bußprediger, die freilich auch nicht fehlten, verlacht hätten.

Die sittlichen und religiösen Mängel der Zeit lernen wir am anschaulichsten aus den Schriften derer kennen, die sie bekämpf-

ten. Und da tritt uns denn, wie zu allen Zeiten, die zwiefache Erscheinung entgegen: die innerlichen idealen Naturen, die in dem Bösen einen positiven Widerstand gegen das Göttliche erblicken, empfinden es mit brennendem Schmerz, mit tiefer Wehmuth, und stellen sich ihm in edlem Zorn entgegen; die vorzugsweise realistischen, heitern, der Lebensbeobachtung zugewendeten Männer fassen es dagegen mehr als etwas Nichtiges und Verkehrtes auf und verfolgen es mit scharfem Spott und derber Laune. In früherer Zeit hatten die italiänischen Dichter, vor allen Dante, und die deutschen Minnesänger [1]) sehr freimüthig und gewichtvoll, aber in höherem Tone, der mehr das Volk zu erheben suchte, als daß er sich zu ihm herabließ, über die Kirche, Hierarchie und herrschende Verderbnisse gesprochen; jetzt war dieser edlere Ton in der Poesie verklungen, und wir vernehmen die ernsten Strafreden mehr aus dem Munde der Theologen und prophetischen Männer der Kirche, eines Huß, Savonorola und Anderer; dagegen tragen nun die Meistersänger ihre Beobachtungen und Lehren in Schwänken vor, und auch die Sittenprediger auf der Kanzel gehen mehr und mehr in die derbe, lebendige, aber auch oft burleske Art des Volkes ein. Von ihnen wird das Schlimme fast immer nur als eine Narrheit behandelt und mit volksmäßigem Humor gegeißelt. Dieser Ton ist es, der besonders das Zeitalter characterisirt. Der Narr gewinnt eine bedeutende Stelle in der Literatur, und an ihm, als dem Kehrbilde, wird die wahre Weisheit anschaulich gemacht. Sowohl poetische Productionen, als geistliche Reden bewegen sich in dieser Richtung und in verschiedenen Ländern hören wir geistreiche, witzige Männer in diesem Sinne sprechen. Felix Hemmerlein, Sebastian Brant, Nider, Barletta, Michel Menot, Geiler von Kaisersberg gehören in diesen Kreis, und selbst der Spötter Erasmus, die feinste Spitze der bezeichneten Tendenz, hat den Gipfel seiner Popularität dadurch erreicht, daß er in dieser Weise das „Lob der Narrheit" schrieb. Fassen wir einen Hauptrepräsen-

1) Eine schöne Zusammenstellung hierher gehöriger Stellen findet man in Uhlands Walther von der Vogelweide. Stuttg. 1822. S. 114 ff.

tanten dieser Richtung, der am Schlusse des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, ins Auge, Sebastian Brant [1]), einen ebenso gelehrten und rechtskundigen, als patriotischen und volksthümlichen Mann, so finden wir in seinem bekannten Narrenschiff, einem Buche von mäßigem Kunstwerth, aber voll gesunden Verstandes und tüchtiger Gesinnung, voll Lebensbeobachtung und frischen Humors, reiche Züge zum Sittengemälde der Zeit. Wir wollen hier nur einige hervorheben [2]). Brant schildert mit An-

1) Sebastian Brant (latinisirt Titio) geb. zu Straßburg 1458, hatte zu Basel, wo er unter andern von Reuchlin Anregung empfing, studirt, lehrte auch eine Zeitlang als Doctor der Rechte an dieser Hochschule, brachte aber seit 1498 den größeren Theil seines Lebens — er starb ein Jahr vor dem Reichstage zu Worms, 1520 — in seiner, für Bildung und bürgerliches Wesen, gleich Nürnberg, höchst wichtigen Vaterstadt Straßburg zu, wo er als Kanzler oder Stadtsyndicus den Namen eines im Leben und in Rechtssachen ausgezeichnet tüchtigen Mannes behauptete. Auch auswärts ward er viel zu Rathe gezogen und der Kaiser Maximilian, der ihn und den er sehr hoch hielt, ernannte ihn zum kaiserlichen Rath und Pfalzgrafen. Seine gelehrten Arbeiten sind jetzt nur noch eine literärische Merkwürdigkeit, aber unvergeßlich hat er sich als Volksschriftsteller gemacht durch sein Narrenschiff, welches schon von den Zeitgenossen mit rauschendem Beifall aufgenommen und als Schatzkammer gesunder Lebensbeobachtung und practischer Weisheit so hoch gestellt wurde, daß der bekannte Straßburger Prediger, Geiler von Kaisersberg († um 1510) sogar Predigten darüber hielt. Was im Allgemeinen den Standpunct Sebastian Brants betrifft, so ist er in politischer Beziehung der eines vaterländisch begeisterten, um die wahre Größe seines Volkes eifersüchtig besorgten Deutschen, in religiöser Beziehung der eines durchaus frommen, sittlich ernsten, kirchlich gesinnten, rechtgläubigen Mannes, der in der Schrift göttliche Offenbarung, in den Lehren und Ordnungen der Kirche heilige Satzungen verehrt und alles Häretische entschieden verwirft, aber dabei ein offenes Auge und den freiesten Mund hat für die Gebrechen des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens und für die Verderbnisse aller Stände, besonders auch des geistlichen und Mönchsstandes. Sein Narrenschiff schildert zwar die Zustände am Ende des 15ten Jahrhunderts, aber wir brauchen hier gewiß die Zeiten nicht dergestalt abzugränzen, daß wir es nicht auch für eine etwas frühere gebrauchen könnten. Über Brants Leben ist zu vergleichen Prof. Strobel in der Einleitung zur neuen Ausgabe des Narrenschiffs, Biblioth. der Deutschen National-Literatur, B. 17. Quedlinb. und Leipz. 1839.

2) Ich bediene mich der lateinischen, aber von Sebastian Brant selbst

schaulichkeit und scharfem Spott nicht nur die allgemeinen Fehler, die im bürgerlichen und häuslichen Leben und im Treiben der Einzelnen sich zeigten, wie die Ausschweifungen der Wollust und des Bauches, die Leichtfertigkeit der Sitten, die schlechte Kindererziehung, die Treulosigkeit in der Freundschaft, das Heirathen um Reichthums willen, den Neid, die Geschwätzigkeit und Anderes, sondern er geht auch noch näher in das ein, was uns die Zeit individueller characterisirt. Voll frommen Unwillens spricht er von der Entweihung der Festtage und des sonntäglichen Gottesdienstes, wie da die Ritter und Herren mit ihren Hunden und Falken zur Kirche zu kommen pflegten, um sich Frauen und Mädchen zu betrachten, wie die Bürger und Kaufleute ihre Geschäfte besprächen, wie selbst die Priester und Chorherren sich von Krieg und andern Neuigkeiten unterhielten und nichtswürdige Scherze trieben. An den Christen überhaupt rügt er das bloße Namenchristenthum ohne Bewährung des Glaubens im Leben, den Mangel an Achtung vor der Schrift, den verkehrten Sinn, der nur äußerliche Güter von Gott erbitte, das weichliche Vertrauen auf die göttliche Güte ohne den ernsten Gedanken an die göttliche Strafgerechtigkeit. In Betreff des geistlichen Standes beklagt er den groben Misbrauch, daß jeder Bauer jetzt wolle seinen Sohn geistlich werden lassen, nicht damit derselbe Gott diene, sondern damit er ein bequemes Leben führe, und daß die meisten dann nur nach einer Menge von Beneficien haschten, während sie die damit verbundenen Officien so wenig zu tragen vermöchten, als ein Esel die Überfülle von Säcken. Den Mönchen wirft er besonders ihr bettelhaftes, volksbetrügliches Treiben vor, und neben ihnen schildert er, wie auch schon vor ihm Felix Hemmerlein [1]), mit den dunkelsten Farben die

durchgesehenen Bearbeitung des Narrenschiffs, welche von Jacob Locher (cognomento Philomusus, Suevus) herrührt: Stultifera navis Narragonicae profectionis per Seb. Brant, Latine per Jac. Locher. Ann. 1497. Die hier folgenden Züge sind aus dem ganzen Werkchen gesammelt; Citate gebe ich nicht, weil sie sich zu sehr häufen würden.

1) S. die von Sebastian Brant herausgegebenen Opuscula et Tractatus

Lollharden, Begharden und Beguinen als ein träges, unnützes, heuchleriſches Geſchlecht, welches unter dem Deckmantel der Geiſtesfreiheit in den ſchändlichſten Lüſten lebe[1]). Auch das Univerſitätsweſen entgeht ſeinem beobachtenden Blicke nicht, und er läßt hier ſeinen Spott beſonders darüber ergehen, wie ſo viele junge Leute auf all' den berühmten Hochſchulen — zu Wien, Erfurt, Baſel, Leipzig, Heidelberg, Mainz, ſelbſt in Frankreich, Italien und jenſeit des Meeres — ſich umhertrieben, mit dem Studenten- und Magiſterornate prunkend und mit unnützen Dingen beſchäftigt, ohne etwas Tüchtiges und Brauchbares zu lernen. Im Großen aber findet Brant in ſeiner Zeit einen allgemeinen Verfall, ſo des Reiches, wie der Kirche und des katholiſchen Glaubens, eine erniedrigende, gefahrvolle Stellung der Chriſtenheit ihrem Erbfeinde den Türken gegenüber, gegen welche er voll patriotiſcher Begeiſterung die edle deutſche Nation und ihr ritterliches Haupt, den auch ſonſt von ihm viel geprieſenen Kaiſer Maximilian, kräftig aufruft. Summa: die Zeichen der Zeit kommen ihm ſo bedenklich, die Zeitgenoſſen ſo verkehrt und ſündhaft vor, daß er ein baldiges Ende der Dinge erwartet; und ſo ſehen wir zwiſchen den ernſten Theologen und zahlreichen Oppoſitionsgeiſtern, die dieſen Gedanken nährten, auch einen nüchternen, verſtändigen, lebensfriſchen Juriſten auftreten, der an der nahe bevorſtehenden Ankunft des Antichriſt nicht zweifelt: ein Beweis, wie tief die ernſteren Gemüther von dem allerdings richtigen Gedanken durchdrungen waren, daß, wenn die Entwickelung der europäiſchen Menſchheit nicht

---

Felicis *Hemmerlein*, cantoris quondam Thuricensis, Basil. 1597. an verſchied. Stellen, beſ. fol. 1 sqq. fol. 10 sqq. fol. 15 sqq.

1) S. die Zugabe Sebaſtian Brants zur latein. Bearbeit. des Narrenſchiffs, Nro. CXI: de singularitate quorundam novorum fatuorum. Die ſchwärmeriſche Grundlehre jener freigeiſteriſchen Secten drückt Brant ſo aus:

Vos hominem ex toto praesenti in carne putatis
Perfectum, et summum tangere posse gradum;
Usque adeo, ut nunquam deinceps mortale patrare
Crimen, et ut nequeat proficere ulterius.

bald eine andere Wendung nehme, die Verschlimmerung ihre äußerste Spitze erreichen müsse [1]).

Unter diesen Umständen war es denn kein Wunder, daß eine Gegenwirkung erfolgte, und wir sehen sie in der immer bewußtvoller werdenden Erkenntniß des Übels selbst schon vorbereitet und eingeleitet. Diese Gegenwirkung aber entwickelt sich in zwei unter einander genau zusammenhängenden Richtungen, deren eine mehr negativer Art ist, indem sie sich kämpfend gegen den obersten Anhaltpunct aller kirchlichen Übel kehrt, die andere mehr positiver Art, indem sie einen besseren Zustand als höchstes Bedürfniß ausspricht und herbeizuführen sucht. Jenes ist die Bestreitung des verderbten und doch mit den absolutesten

1) Ich will nur eine Stelle hierher setzen, welche den Inbegriff des Ganzen enthält; unter der Aufschrift: de Antichristo fol. CXVII. am Schlusse heißt es:

Nam tria sunt, fixa est in quibus alma fides:
Gratia Pontificis, quae sacro funditur ore;
Quae tamen ad nihilum spreta redacta jacet;
Copia librorum: qui falso interprete marcent,
Atque bono legis expositore carent;
Sunt et doctrinae: quibus et nunc gloria nulla
Praestatur; tenebras discimus usque meras.
Copia librorum totum est jam sparsa per orbem,
Pauperis et libros bibliotheca tenet.
Nemo tamen veri sinceras diligit artes,
Dogmata nemo colit nunc nisi solus inops.
Nobilibus pudor est doctos versare libellos;
Heu laceris Pallas moeret ubique comis.
Gloria nulla datur studiosis, praemia nulla,
Incassum studii perditur usque labor.
Tempus adest, venit tempus, *quo Pseudoprophetae*
Omnia subvertent: tempora prava patent.

Die Pseudopropheten, welche jetzt, in gedrängten Schaaren aufstehend, das Feldlager des Antichrists aufschlügen, sich selbst verdürben und das Volk ins Verderben stürzten, hatte Brant vorher besonders als solche geschildert:

Qui Christi falso pectore sacra colunt,
Quique aliter sacras leges et dogmata versant,
Quam textus planus edocet atque sonat.

Ansprüchen auftretenden Papstthums; dieses das sehnsuchtsvoll sich kundgebende Verlangen nach einer Reformation und das eifrige Hinarbeiten auf dieselbe. Für beides wollen wir, damit die Sache recht anschaulich werde, lebendige Repräsentanten aufführen: für jenes einen Juristen und Staatsmann, für dieses einen Theologen und Mönch.

---

7. Die Opposition gegen die Hierarchie. Gregor von Heimburg.

Über die Verderbnisse und Übergriffe des Papstthums, so wie über die Nothwendigkeit einer gründlichen Verbesserung der Curie hatten sich in der letzten Zeit, besonders in der Periode des Schismas und der reformatorischen Concilien, viele freimüthige Stimmen fast in allen europäischen Landen vernehmen lassen. Als die Chorführer dieser Richtung sind zunächst die französischen Theologen zu betrachten, unter ihnen zum Theil Männer von der höchsten kirchlichen und wissenschaftlichen Stellung, wie Petrus de Alliaco und Johann Charlier von Gerson. Aber auch in Deutschland fehlte es nicht an Streitern, welche mit unerschrockener Rede der Weltlichkeit der Hierarchie entgegentraten. Es könnten hier Heinrich von Hessen, zuletzt Lehrer der Theologie zu Wien († 1397), Matthäus von Cracow, Bischof von Worms († 1410), Jacob von Jüterbock, Karthäuser und Lehrer an der Hochschule zu Erfurt, blühend um die Mitte des 15ten Jahrhunders, genannt und characterisirt werden. Aber wir halten uns für jetzt, Anderes auf die spätere Darstellung versparend, an einen einzigen Mann, der wie kein anderer geeignet ist, uns das Denken und Thun der damaligen deutschen Opposition zu veranschaulichen. Dieß ist der unermüdliche Kämpfer, Gregor von Heimburg, eine durch deutschen Patriotismus, Freimuth und heroischen Sinn höchst anziehende Persönlichkeit, welche uns eine eigenthümliche Seite der Vorbereitung auf die Reformation aufs Vollständigste repräsentirt.

Es kommt nämlich hier auch ein Element in Betracht, welches wir, obwohl es höchst wichtig ist, bisher noch nicht näher berührt haben, das nationale. Die Reformation ist der Durchbruch des reineren christlichen Geistes im innigsten Vereine mit dem deutsch-volksthümlichen; sie ist eine mächtige Reaction des germanischen, insbesondere deutschen Geistes gegen den romanischen, und wenn auch die religiös-practischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, die auf sie hinleiteten, nicht übersehen werden dürfen, so muß man doch sagen, daß sie zur eigentlichen Volkssache vornehmlich dadurch geworden ist, daß sie an den deutschen Nationalgeist appellirte. Dieß finden wir bei Hutten, Sickingen und ähnlich gesinnten Rittern, ja bei Luther selbst im höchsten Grade. Ein leuchtendes Beispiel hiervon ist seine Schrift an den Adel deutscher Nation; in Worms spricht Luther, nächst dem, daß er Alles auf die Schrift gründet, vor Allem das Nationalgefühl an, und nach dem Reichstag zu Augsburg meint er: wenn so in Sachen der Religion verfahren werde, wer möge sich hinfort noch unter dem ganzen Himmel vor uns Deutschen fürchten [1])? Diese Richtung, ein Erbstück aus der Zeit der Hohenstaufen, geht durch das ganze fünfzehnte Jahrhundert hindurch: die deutschen Repräsentanten auf den Concilien zu Constanz und Basel sprachen sich in diesem Sinn aus, der Fürstentag zu Frankfurt im J. 1438 und mehrere Reichstage waren davon erfüllt, die Gravamina, welche um die Mitte des 15ten Jahrhunderts dem Legaten Nicolaus V., Cardinal Johann von St. Angelo, übergeben wurden [2]), und die noch berühmteren hundert Beschwerden, welche der Reichstag zu Nürnberg 1522 aufsetzte [3]), sind daraus hervorgegangen. Schmachvolle Abhängigkeit, wie sie einer freien und großen Na-

1) Luthers Warnung an seine lieben Deutschen, bei Walch XVI, 1975.

2) Gravamina Nationis Germanicae adversus Curiam Romanam Joanni Cardinali S. Angeli, Nicolai V. P. R. Legato exhibita. Sie sind abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 103—110. Über das Literarische handelt Walch in der Praef. p. XXXVIII sqq.

3) Die 100 Beschwerden der deutschen Nation, mit Anmerk. v. G. M. Weber. Frankf. 1829.

tion unwürdig, und Tributpflichtigkeit an die Römer waren es vornehmlich, die den deutschen Geist empörten. „Teutschland ist vorzeyten frey gewest," sagt eine Flugschrift aus jener Zeit [1]), „und jetzo den Walen [Wälschen] mer zinßpflichtig und untertenig, denn es je bey den Zeyten der alten Römer gewest ist. Es wird seines Gelts, Guts und Vermögens also ausgeschöpft und geleert, daß sich die Walen erfreuen mit besonderer Argliſtigkeit." Und noch kräftiger der Kanzler Dietrichs von Erbach, Erzbischofs von Mainz, Martin Mayer, ein geborner Heidelberger, in einem um 1457 an den neuen Cardinal Äneas Sylvius gerichteten Briefe [2]): „Tausend Formen [sie sind vorher zum Theil aufgezählt] werden ausgedacht, unter denen der römische Stuhl uns, wie Barbaren, auf feine Manier unser Gold wegnimmt. Dadurch ist es geschehen, daß unsere Nation, die, einst so berühmt, mit ihrem Muth und Blut das römische Reich erworben und die Herrin und Königin der Welt war, jetzt in Armuth versunken, dienend und tributpflichtig geworden ist und, im Schmutze liegend, schon viele Jahre her ihr Unglück, ihre Armuth beweint. Nun aber sind unsere Fürsten aus dem Schlafe erwacht und haben zu bedenken angefangen, wie sie diesem Unheil begegnen möchten, ja sie haben beschlossen, das Joch völlig abzuschütteln und sich die alte Freiheit wieder zu gewinnen. Und es wird nicht ein geringer Fall der römischen Curie seyn, wenn die Fürsten des römischen Reiches wirklich vollbringen, was sie im Sinne führen."

---

1) Ettlich Artikel Gottes Lob und des heil. Röm. Reichs und der ganzen teutschen Nation Eere und Nutz belangend. Hagenau bei Thomas Anselm. Febr. 1521. [In der Schöpflinschen Bibliothek zu Straßburg befindlich.]

2) Der Brief findet sich in von der Hardt Acta Concil. Const. T. I. P. IV. p. 182. Zur Entgegnung auf denselben gab Äneas Sylvius sein bekanntes Buch de ritu, situ, moribus etc. Germaniae heraus, wogegen hinwiederum Wimpheling Bemerkungen richtete, „wie ich sie", sagt er, „als Deutscher für den Deutschen, als Heidelberger für den Heidelberger, der immer selbst antworten kann [Mayer war unterdessen gestorben], machen muß." Über Mayer s. Elenchus Cancellariorum Moguntin. in Gudeni Sylloge dipl. p. 530.

Der Hauptrepräſentant dieſer Richtung im 15ten Jahrhundert war Gregor von Heimburg, den wir wohl den bürgerlichen Luther vor Luther nennen dürfen, und mit dem wir uns deßhalb nun ausführlicher zu beſchäftigen gedenken.

Gregorius von Heimburg ſtammte [1]) aus einer edlen fränkiſchen Familie, ſtudierte zu Würzburg, wurde gegen das J. 1430 Doctor der Rechte und erſcheint ſeit 1431 auf dem großen kirchlichen Schauplatz, indem ihn der auf dem Concil zu Baſel anweſende Äneas Sylvius, damals ein Vorkämpfer der kirchlichen Oppoſition, in ſeine Dienſte zieht. Von da an ſehen wir Heimburg in die wichtigſten Kirchen- und Staatshändel der Zeit verflochten, von vielen weltlichen und geiſtlichen Großen zu Rathe gezogen, faſt auf allen Reichstagen thätig [2]). Den größeren Theil ſeines Lebens brachte er in der für die damalige Entwickelung des deutſchen Geiſtes ſo hochbedeutenden Stadt Nürnberg zu; er war, wie nachmals Sebaſtian Brant zu Straßburg, Stadtſyndicus, und ſo von den Intereſſen und dem Sinn dieſes ihm überaus theuern Gemeinweſens durchdrungen, daß er nach dieſer Seite hin als kräftigſter Vertreter und Sprecher des deutſchen Bürgerthums in ſeiner Zeit angeſehen werden kann. Zugleich verfolgte er jedoch noch andere höhere und allgemeinere Intereſſen. Drei verſchiedene, aber ſich gegenſeitig unterſtützende Richtungen ſind es, die in ſeinem Leben beſonders hervortreten: lebhafter Eifer für die erſten Anfänge des Studiums klaſſiſcher Literatur und Beredſamkeit in Deutſchland,

1) Zur Charakteriſtik dieſes Mannes dient beſonders ein guter, gründlich gearbeiteter, Aufſatz von Dr. Hagen in der Zeitſchrift Braga, Heidelb. 1839. B. II. S. 414 — 450.

2) Als ausgezeichneten Rechtsgelehrten rühmt den Gregor von Heimburg ein etwas ſpäter lebender Mann, der, auch aus Franken ſtammend, mit ihm verwandt war, der berühmte Humaniſt und Dichter Conr. Celtes. Derſelbe ſagt Ode VI. Lib. II.:

Sunt, qui jura ferant, et pulchris legibus urbes,
Reges, cum ducibusque gubernent.
Inter quos facras primus *Heimburge Georgi*,
Cognato mihi sanguine junctus.

kräftige Thätigkeit für die Befestigung des wankenden Kaiserthums, für Einheit und Selbständigkeit des Reiches, für Erhebung des friedlich schaffenden Bürgerthums im Gegensatz gegen kriegerische Fürstenmacht, und rastloser Kampf gegen die Übergriffe und Anmaaßungen der Hierarchie; diese drei Tendenzen aber einigen sich bei ihm wieder in dem einen Lebenszwecke: Herstellung der Größe seines Vaterlandes durch geistige und politische Kraft. Die beiden ersteren Richtungen, so interessant sie seyn mögen, lassen wir zur Seite liegen [1]) und fassen nur die letztere, den kirchlichen Kampf Heimburgs, ins Auge. Merkwürdig ist hier sein ganzes Lebensverhältniß zu Äneas Sylvius. Anfänglich, beim Beginn der Basler Kirchenversammlung, waren beide ausgezeichnete Männer enge verbunden. Der feine, hochgebildete Italiäner schätzte den Deutschen nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit und klassisch-kernhaften Beredsamkeit [2]), sondern auch wegen seiner Gesinnung und Grundsätze; aber bald entfernten sie sich, obwohl bisweilen noch zu einer Partei gehörend, von einander; Heimburg blieb der ursprünglichen Richtung treu, Äneas Sylvius erhob sich durch Verleugnung derselben von einer Stufe geistlicher Würde zur andern, bis er im J. 1458 den Stuhl St. Peters bestieg; von da an ging die Kälte in entschiedene Gegnerschaft über und diese gab sich öffentlich in Reden, Schriften und Handlungen kund; als die ausgeprägtesten Repräsentanten der entgegengesetzten Strebungen des Zeitalters wurden beide Männer, weil zugleich ihr

1) Sie sind weiter ausgeführt in dem Aufsatze von Dr. Hagen S. 419 und 427 ff.

2) Man vergl. den merkwürdigen Brief des Äneas Sylvius an Heimburg, der abgedruckt ist in *Goldast* Monarch. T. II. p. 1632 und 33. Hier schreibt der Italiäner dem Deutschen (Juris consultissimo viro), nachdem er einer Disputation desselben beigewohnt: Nam et Legistam et Teuthonem superabas, et Italicam redolebas oratoriamque facundiam — er drückt ihm seine Liebe aus, weil er, das Vaterland durch seine Sitten zierend, es zugleich wissenschaftlich emporzubringen strebe, und sagt: Revixit etiam eloquentia, et nostro quidem seculo apud Italos maxime floret. Spero idem in Teutonia futurum, si tu tuique similes continuare et amplecti totis conatibus oratoriam decreveritis.

ganzes Interesse in diesen Richtungen lag, endlich auch persönliche Feinde. Äneas Sylvius starb, öffentlich geehrt, im Besitz der dreifachen Krone, Heimburg arm, vertrieben und kaum vom Banne gelöst; aber in diesem erkennt die Geschichte einen Mann der Überzeugung, der Treue und des Muthes, in jenem nur ein glänzendes, vielgewandtes, aber characterloses Talent [1]).

Öffentlich trat Heimburg zuerst gegen den Papst auf aus Veranlassung der Opposition, welche die deutschen Churfürsten im J. 1446 gegen Eugen IV. erhoben. Dieser hatte die geistlichen Churfürsten von Trier und Köln, weil sie der Basler Synode sich zuzuneigen schienen, ihrer Würden entsetzt; die übrigen Churfürsten nahmen sich ihrer an und schickten eine Gesandtschaft nach Rom, die dem Papste drohende Vorstellungen machen sollte. Gregor von Heimburg stand an der Spitze der Botschaft. Ein Mann von heroischer Gestalt und Gesinnung, voll kühner, herausfordernder Beredsamkeit, hielt er damals eine unerhört freimüthige Anrede an den Papst, und als dieser ihm ausweichend antwortete, ließ er auch sonst noch in Rom seiner Zunge den freiesten Lauf gegen die Curie, ja überhaupt gegen die Römer und ihr Land. Er gefiel sich in deutscher Derbheit und Rücksichtslosigkeit, selbst in seinem Anzug und Betragen. Aber zugleich lernen wir Heimburg in diesem Zeitpunct auch von einer höheren, ernsteren Seite kennen. Er verfaßte damals eine seiner merkwürdigsten Streitschriften, die uns noch aufbehalten ist. Sie führt den Titel: „Ermahnung über die ungerechten Anmaaßungen der römischen Päpste an den Kaiser, die Könige und Fürsten der Christenheit" [2]), und da sie besonders geeignet ist, den Sinn nicht bloß Heimburgs, sondern eines großen Theiles der Zeitgenossen zu characterisiren, so mag ihr wesentlicher Inhalt hier mitgetheilt werden.

1) Eine schöne und billige Characteristik des berühmten Papstes liefert Hagenbach in den Erinnerungen an Äneas Sylvius Piccolomini. Basel 1840.

2) Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes Christianos, sive Confutatio Primatus Papae — abgedruckt in *Goldast* Monarchia S. Rom. Imperii Tom. I. p. 557—563.

Wohl wiſſend, „daß es ſeit Jahren gefährlicher ſey, über die Macht des Papſtes, als über die Macht Gottes zu disputiren“ [1]), ſcheut ſich Heimburg dennoch nicht, den Zuſtand der Kirche in folgender Weiſe zu ſchildern: Das Haupt der Kirche will die ganze Welt erniedrigen und ſich unterwürfig machen; es bietet überall käufliche Beneficien aus und reichet den Becher der Schande dar, der den begünſtigten Männern der Kirche gar ſüße ſchmeckt und ſelbſt den Fürſten und Weltlichen, denen er zu Anfang bitter war, allmählig mundgerecht worden iſt. Davon berauſcht, haben ſie ſich gewöhnt, in den Anmaaßungen des Papſtthums göttliche Anordnung zu ſehen, weil der Papſt, auf die dem Apoſtel ertheilte Übertragung der Heerde Chriſti ſich berufend, der Stellvertreter Chriſti, der Inhaber der Machtvollkommenheit Chriſti zu ſeyn ſich rühmet. Obgleich er nun ſelbſt aus den Worten Chriſti gar wohl weiß, daß hiervon gerade das Gegentheil wahr iſt, ſo erröthet er doch nicht, es zu behaupten, und ſo iſt ihm gelungen, weil kein Lehrer zu widerſprechen wagte — denn die einen hoffen auf Beförderungen und die andern fürchten, die ſchon erlangten wieder zu verlieren [2]) — ſich die ganze Welt zu unterwerfen, die Gewalt des Kaiſers und der

1) Liberius fuit a multis annis de potestate Dei, quam Papae praedicare et disputare — heißt es p. 557. lin. 52.

2) ... aliis tacentibus ob spem promotionis ad beneficia, aliis ob metum perdendi jam adepta. Derſelbe Geſichtspunct wird auch von andern gleichzeitigen Schriftſtellern vielfach hervorgehoben, z. B. von Jacob v. Jüterbock in der unten zu charakteriſirenden Schrift de septem ecclesiae statibus, wo unter Anderm (*Walch.* monim. med. aev. vol. II. fasc. 2. p. 43.) geſagt iſt: niemand widerſtrebe der Reformation mehr als die Italiäner und zwar spe promotionis aut lucri, aut temporalis commodi, aut timore amissionis dignitatum — ferner von *Thomas de Corsellis* in einer auf dem Basler Concil gehaltenen Rede bei Aen. Sylvius de Concil. Basil. Lib. I. p. 19. edit. Cattop. 1667. — und von *Joannes Major* Comment. in Matth. c. 18. in Gerson. Opp. t. II. p. 1144, wo es ſehr naiv heißt: Concilium raro congregatur, nec dat dignitates ecclesiasticas, Papa dat eas: hinc homines ei blandiuntur, dicentes, quod *solus potest omnia quadrare rotunda, et rotundare quadrata*, tam in spiritualibus quam in temporalibus.

weltlichen Obrigkeit zu beeinträchtigen und Alles in Verwirrung zu bringen. Allmählig ſind Kaiſer, Könige, Fürſten und Gemeinweſen bei mangelnder Sachkenntniß und herrſchendem Weltſinn [1]) in ſclaviſche Abhängigkeit gebracht und es iſt ihnen wie ein ſeligmachender Glaubensartikel aufgedrungen worden, daß der Papſt von Chriſto eine Fülle der Macht habe, vermöge deren er über Alles, was auf Erden iſt, verfügen und niemand ihm ſagen dürfe, warum thuſt du das? da er ja ſelbſt den Engeln zu befehlen habe [2]).

Nun geht Heimburg im erſten Theile des Tractats auf die Beweiſe aus der Schrift und den Kirchenlehrern über, die er ſehr geſchickt handhabt. Das Reſultat iſt dieſes: Chriſtus ſelbſt hat ſeinen Apoſteln und Jüngern nicht eine weltliche Gewalt, ſondern nur die geiſtliche Macht der Lehre verliehen, ja er hat ihnen geboten, ſich jeder weltlichen Herrſchaft zu unterwerfen, dem Kaiſer zu geben, was des Kaiſers iſt, ſein Reich nicht als ein Reich von dieſer Welt zu behandeln. Er ſelbſt hat nie weltlicher König ſeyn wollen, ſondern iſt dem weltlichen Herrſcher unterthan geweſen. Ebenſo ſeine Apoſtel in Leben und Lehre. „Mit welchem Bewußtſeyn alſo kann ein Prieſter, kann der Papſt die treuen Vaſallen des Reichs vom Eide der Treue und vom Gehorſam entbinden, zu welchem Chriſtus und die Apoſtel einen jeden verpflichten? Und wenn der Papſt auch nach ſeinem oligarchiſchen Geſetze dispenſiren könnte, ſo kann er es, ohne in ſchweren Irrthum zu verfallen, nicht nach dem göttlichen Geſetze thun [3])."

Lächerlich findet Heimburg den von den Schmeichlern der Curie vielfach gebrauchten Beweis [4]) aus der analogiſchen Vergleichung des Papſtes mit der Sonne, des Kaiſers mit dem Monde. Denn obwohl, ſagt er, der Mond ſein Licht von der

1) ... vel propter ignorantiam et studii et scientiarum in adsuefactione provenientem, vel propter nimiam lasciviam mundanam eos occupantem.

2) ... cum etiam (ut terminis utar suorum adulatorum) *ipse Papa Angelis habeat imperare.*

3) *Goldast* Monarch. T. I. p. 559. lin. 60.

4) Ebendaſ. p. 558. lin. 37.

Sonne empfängt, so empfängt er doch von ihr nicht die Bewegung; und gleicherweise: obwohl die weltlichen Herren sich gefallen lassen, mit dem Monde verglichen zu werden, insofern sie das Licht der Lehre vom Papst und von der Kirche empfangen, so sind sie deßhalb doch nicht der Herrschaft des Papstes unterworfen. Vielmehr zeigt die Vergleichung, richtig verstanden, gerade das Gegentheil; denn wie von jenen beiden Lichtern die Sonne dem Tage, der Mond der Nacht vorgesetzt ist, so steht der Papst und Klerus der Lehre, dem Gebet, der Vermittelung göttlicher Gnade vor, der Kaiser aber dem Weltlichen. Und in der That wäre es auch nicht gut, wenn den geistlichen Lehrern, dem Papst und den Seinen weltliche Macht und Zwangsgewalt zu Gebote stünde. Der äußerlich erzwungene Glaube hat keinen Werth. Christus selbst war weit entfernt, Juden und Heiden durch Zwang und Gesetze zum Glauben zu bringen.

Der zweite, sehr gehaltreiche, Theil [1]) beschäftigt sich besonders mit der historischen Deduction der Sache. Die älteste Kirche, sagt Heimburg, erbaute durch heilige Sitten und Lehren und brachte die römische Welt zum Glauben und zur Ehrerbietung gegen ihr Priesterthum; aber die, von ungezügelter Herrschsucht ergriffene, neuere Kirche hat die freiwillig erwiesene Ehrerbietung des Kaisers in eine Pflicht und die, von frommen Kaisern ihr zugestandenen, Freiheiten in Herrschaft umgewandelt, und so sich allmählig unbedingte Gewalt angemaaßt. Dreihundert Jahre lang von dem seligen Petrus bis auf den heiligen Sylvester war hiervon nicht die Rede. Die Bestimmung der Päpste war nicht zeitliche Herrschaft, sondern Märtyrerthum; ihr Ruhm war nicht Purpur, weißes Roß, Reichthum, Glanz und Gewalt, sondern jenes Wort: Siehe, Herr, wir haben Alles verlassen und sind dir gefolgt. Seit Sylvesters Zeit wurde die Kirche vermischt und verunreinigt [2]). Von da bis zu den Zeiten Otto's I. erzeigten die Kaiser den Päpsten viel Ehrerbietung: sie

1) Ebendas. S. 560 — 63.

2) Incoepit Ecclesia *mixta* — durch die angebliche, von Heimburg noch geglaubte, Schenkung Constantins.

ſtellten ſich den Päpſten perſönlich oder durch Geſandte dar, erbaten ſich ihren Segen, empfahlen ſich ihrer Fürbitte; einige wurden auch von Päpſten gekrönt. Da die Päpſte hiervon übermüthig wurden, geſchah es, daß die Kaiſer einige von ihnen abſetzten. Es ward feſtgeſetzt: niemand ſolle Papſt werden, außer unter Zuſtimmung des Kaiſers. Zur Zeit der Ottonen, weil das Reich ſtark war, wurde die Anmaaßung der Päpſte in Schranken gehalten. Die Kaiſer wurden durch die Fürſten gewählt, nicht unter dem Einfluß des Papſtes, den es nichts anging. Nach dem dritten Otto gedachten die Päpſte, wie ſie ſich die Kaiſer unterwerfen möchten, und da ſchien ihnen nichts zweckmäßiger, als die Wahlfürſten zu corrumpiren und unter einander in Zwietracht zu bringen, damit Eine Partei ſich an den Papſt wende. So entſtand Spaltung im Reich, und die päpſtliche Macht griff um ſich. Dennoch wurden zur Zeit Heinrichs III. die Bisthümer noch vom Kaiſer und den Fürſten beſetzt, die Beneficien von den Biſchöfen unter Mitwiſſen der Fürſten. Aber immer mehr, beſonders ſeit Heinrich IV., miſchten ſich die Päpſte in die Angelegenheiten des Reichs, und endlich kam es ſeit Innocenz III. dahin, daß die Rechte, welche die Kaiſer bisher behauptet, an die Päpſte kamen, die Beſetzung der Bisthümer und Abteien, zuletzt ſogar der Beneficien, nicht zu gedenken aller der Gelderpreſſungen, die damit verbunden wurden. So ſind die Päpſte freilich Stellvertreter Chriſti geworden, aber im ſchreiendſten Widerſpruch mit demjenigen, deſſen Stelle ſie vertreten [1]). Dieſe Misbräuche wollte das heil. Concil zu Baſel abſtellen; es wollte den jetzigen Stellvertreter Chriſti auf die Geſtalt des Lebens Chriſti zurückführen; aber es wurde gehemmt. Weil es die Reformation auf den päpſtlichen Hof richtete, hat es einen mächtigen

1) Der Widerſpruch iſt in den einzelnen Beziehungen ſcharf hervorgehoben p. 265. lin. 24., wo es unter Anderm heißt: Christus regnum mundanum exclusit: Vicarius illud ambit. Christus regnum fugit: Vicarius ingerit, ut habeat negatum. Christus se negavit constitutum secularem judicem: Vicarius praesumit judicare Caesarem. ... Christus discordes Judaeos et gentes in unum regnum congregat: Vicarius Germanos olim concordes saepe seditionibus conturbavit.

Sturm gegen sich erregt. Das Schifflein Petri schwankt. Viele, die anfänglich die eifrigsten waren [1]), sind von dem Papste gewonnen und schreiben ihm jetzt den Primat zu, den sie sonst für das allgemeine Concil in Anspruch nahmen. Die Hure hat ihre Liebhaber und Anbeter trunken gemacht, so daß die ächte Braut Christi und das sie vertretende Concil unter Tausenden kaum einen wahren Liebhaber findet. So wird durch Einen eigensinnigen, ungeistlichen Menschen [2]) die Reformation aufgehalten und die Kirche verwirrt; niemand aber ist mehr zu beklagen, als die deutsche Nation, die jetzt in Kirche und Reich ihre theuer und mit Blut erkauften Rechte wieder hätte erwerben können. „Auf denn," schließt Heimburg [3]), „ihr Trunkenen, erwachet, schüttelt den Staub von euch, brechet das Joch, das auf eurem Nacken liegt, werft die verdammliche Neutralität [4]) von euch, stellt das heilige Concil, das mit dem Schifflein Petri noch schwankt, wieder her und bewirket durch dasselbe, wenn es wieder gesammelt ist, eine Reformation!"

So spricht Heimburg männlich und stark, wie nachmals der Volksmann Luther, aber auch mit Besonnenheit und getragen von einer geschichtlichen Bildung, die uns bei der Ungunst der Zeiten zwiefach Achtung gebietet, zu den Fürsten und Herren der gesammten Christenheit. Denselben Geist finden wir in allem Übrigen, was von ihm ausgegangen ist. Im Jahr 1459 berief Heimburgs ehemaliger Freund und Gönner Pius II., der im vorhergehenden Jahre Papst geworden, einen Fürstentag nach Mantua, um einen Kreuzzug einzuleiten. Heimburg, der auch hier als fürstlicher Rath anwesend war, erblickte in dem Vor-

1) Heimburg denkt hier, wie an ähnlichen Stellen, besonders an Äneas Sylvius und Nicolaus von Cusa.

2) ... propter unum captiosum hominem, tamdiu reformationi Ecclesiae Romanae se opponentem.

3) S. 562. lin. 62 sqq.

4) ... postponendo *damnabilem neutralitem*. Die deutschen Churfürsten hatten, um zwischen der Basler Synode und dem mit ihr zerfallenen Papst Eugen IV. zu vermitteln, die deutsche Kirche im J. 1438 für neutral erklärt.

haben des Papſtes nur die Abſicht, ſeine Macht zu vergrößern und Geld zu gewinnen [1]); er ſprach dagegen und ſuchte auch die Fürſten und Geſandten dawider zu ſtimmen. Das Unternehmen kam nicht zu Stande. Bald aber zeigte ſich nun auch für Pius II. eine Gelegenheit, ſich an dem Widerſprecher zu rächen. Es war in der Streitſache des Erzherzogs Siegmund von Öſtreich, deſſen Rathgeber Heimburg war: der Papſt hatte den berühmten Nicolaus von Cuſa, einen geiſtig ſehr bedeutenden Mann, der aber, wie ſein päpſtlicher Schutzherr, von den früheren freiſinnigen Grundſätzen abgefallen war, gegen den Willen des Herzogs zum Biſchof von Brixen ernannt; als ſolcher machte Nicolaus, ohnedieß mit dem Herzoge geſpannt, Anſpruch auf mehrere Beſitzungen und Regalien, die Siegmund ihm nicht einräumen wollte. Der Streit führte dahin, daß Siegmund den Biſchof gefangen nahm, der Papſt aber am 1ſten Juni 1460 einen ſchweren Bann über den Herzog verhängte und Alles wider ihn aufzuwiegeln ſuchte. Von Heimburg berathen, appellirte Siegmund am 13ten Auguſt an ein allgemeines Concil, auch half Heimburg perſönlich die Appellationsſchrift verbreiten [2]). Pius II. ſah darin um ſo mehr eine verbrecheriſche Auflehnung, da er eben erſt auf dem Tage zu Mantua jede Appellation vom Papſt an ein Concil unterſagt hatte. Der Bann traf alſo auch Heimburg [3]): die Stadt Nürnberg wurde feierlich aufgefordert, den ruchloſen Menſchen zu vertreiben und ſeine Habe zu confiſciren; er ward als ein Sohn des Teufels jeder Verfolgung preisgegeben. Natürlich antwortete nun Heimburg auch in ſeinem Namen mit einer derben Appellation an ein künftiges

1) In ſeiner Appellatio bei *Goldast* Monarch. t. II. p. 159. lin. 52. ſagt Heimburg: Cur hoc? Nisi quia voluit Papa ipse abuti potestate sua, talliam imponendo, et sub velamento militaris expeditionis in Turcam instaurandae facultates Germaniae illius, quae est inter Coloniam Agrippinam et Austriam, ac rursus inter Daciam et Alpes medullitus exhaurire. Ungefähr ebenſo wird er auch in Mantua ſelbſt geſprochen haben.

2) Dem gleich anzuführenden päpſtlichen Breve zufolge hatte Heimburg das Original der Appellation ſelbſt an der Kirche zu Florenz angeſchlagen.

3) Das bannende Breve findet ſich bei *Goldast* Monarch. t. II. p. 1591.

Concil. Diese Appellation, die noch vor uns liegt [1]), entwickelt besonders die Grundsätze über das Verhältniß des Papstes zu den allgemeinen Kirchenversammlungen. Heimburg führt sehr gut und kräftig seine persönliche Vertheidigung und beklagt sich bitter, daß er gegen alle göttliche und menschliche Ordnung nicht gehört worden und der Papst nur als Gewalthaber gegen ihn verfahren sey, zugleich aber entwickelt er folgende allgemeine Sätze: Christus hat nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln gemeinsam die Schlüssel gegeben; diese sollen dann den Petrus als ersten anerkannt und auf den Stuhl zu Antiochien erhoben haben; aber dadurch haben sie von ihrer eigenen Mission und Gewalt nichts aufgegeben; also bei der Gesammtheit der Apostel war und blieb die Verwaltung der Kirche. Ihre Stelle vertreten jetzt die allgemeinen Concilien, welche die Burg des christlichen Glaubens sind, zur Belehrung und Besserung auch der Päpste. Es ist nichtig, wenn der Papst sagt, ein künftiges Concil könne nicht über dem Stellvertreter Christi seyn; denn wenn alle Apostel von Christo gesandt sind, wenn er zu allen gesagt hat: Gehet hin in alle Welt, was ihr bindet, soll gebunden, was ihr löset, gelöst seyn — wenn die Apostel selbst sich später gleichsam concilienmäßig versammelten und den Petrus zur Ernte des Herrn aussandten: wer mag zweifeln, daß die heiligen Concilien, da sie an die Stelle der Gesammtheit der Apostel getreten sind, zugleich die Stelle Christi vertreten [2])? Freilich scheut der Papst das Concil, den Hort christlicher Freiheit, wie die Pest [3]), und sucht ihm, ehe es zu Stande kommt, durch ein nichtiges Decret zu begegnen, aber eben damit wird er es hervorrufen, denn indem er zeigt, welche Angst er davor hat, wird er das Verlangen darnach nur beleben. Daß gerade kein Concil versammelt sey, will sich Heimburg nicht einwenden lassen [4]): denn, sagt er, ich behaupte, daß, wie an den apostolischen Stuhl appellirt werden

1) Bei Goldast t. II. p. 1592 — 1595.

2) a. a. O. S. 1592 u. 93.

3) sicut iliacam passionem.

4) Ebendas. S. 1593 unten und S. 1594.

kann, auch wenn er unbeſetzt iſt, ebenſo kann auch an ein Concil appellirt werden, ehe es verſammelt iſt. Die Gewalt der Kirche iſt unſterblich, wie die Kirche ſelbſt, welche, wenn ſie auch jetzt zerſtreut iſt, doch ſich ſpäterhin verſammeln kann. Daß dieß gegenwärtig hoch vonnöthen ſey, bezweifelt niemand, der das Elend der Kirche kennt. Und wenn der Papſt nicht leugnet, daß er ein Theil der Kirche ſey, ſo muß er ſich als ihr untergeordnet anerkennen, denn die Welt iſt ja doch größer, als die Stadt [1]). Aber ihm iſt es nur darum zu thun, uns wie Sclaven zu beherrſchen, und er klagt über uns bloß, weil wir uns dieß nicht ruhig gefallen laſſen.

Dieſer Appellation Heimburgs ſetzte der apoſtoliſche Referendarius, Biſchof von Feltre, Theodorus Lälius, eine Replik entgegen [2]), worin er die abſolute Monarchie des Papſtes aufs ſtrengſte vertheidigt. Er geht dabei beſonders von dem Begriffe der Ordnung in der Kirche aus und zeigt, wie dieſer Begriff nothwendig mit ſich bringe, daß geregelte Abſtufungen in der Kirche ſeyen und ein Haupt an der Spitze ſtehe; zugleich ſucht er auch auf Stellen der Schrift und der älteren Kirchenlehrer den Primat zu begründen: nicht die Apoſtel hätten Petrus an ihre Spitze geſtellt, ſondern Chriſtus ſelbſt habe ihn den andern übergeordnet; zwar ſey allen Apoſteln die Schlüſſelgewalt gegeben, aber doch zugleich dem Petrus vor allen und für alle, ſo daß in ihm die Einheit und die Herrſchaft der Kirche ſich darſtelle. Die Leugnung des Primates Petri führt Lälius auf den Einfluß orientaliſchen und böhmiſchen Giftes zurück und erblickt darin den verdammlichſten Irrthum, eine unter keiner Bedingung zu verzeihende Sünde [3]).

---

1) siquidem orbis major est urbe d. h. die ganze chriſtliche Welt mehr, als das einzelne Rom. Daſſelbe, was andere Schriftſteller dieſer Richtung abſtracter ſo ausdrückten: die Kirche als das Ganze ſey erhaben über den Papſt, der nur einen Theil der Kirche bilde.

2) Replica Theod. *Lælii* Episc. Feltr. pro Pio Papa II et sede Romana — bei Goldaſt t. II. p. 1595—1604.

3) a. a. O. S. 1604. lin. 25 ff.

Heimburg verfehlte nicht, seine Überzeugungen weiter zu vertheidigen; er that es in einer Apologie [1]), welche auf alle Beweisführungen des Lälius bis ins Kleinste eingeht. Nur eine Stelle mag zur Characteristik mitgetheilt werden, worin sich Heimburg über das besonders streitige Verhältniß des Petrus zu den übrigen Aposteln ausspricht: „Du," redet er den Lälius an [2]), „suchst die übrigen elf Apostel zu unterdrücken, um alle kirchliche Gewalt auf das Haupt des Petrus zu häufen, und willst nicht bekennen, daß die Gesammtheit der Apostel höher stehe, als der Eine, von dem doch berichtet ist, daß er der Gesammtheit gehorchte. Du leugnest, daß die heiligen allgemeinen Concilien die Grundfesten des christlichen Glaubens und von Christo über alle Gläubigen, auch wenn sie in päpstlicher Würde glänzen, gesetzt seyen. Was für eine Krankheit des Geistes hat dich so mit Unverstand geschlagen, daß du aus meinen wahren evangelischen Behauptungen in solche Irrthümer verfällst? Kann je die Wahrheit mit sich selbst in Widerspruch stehen? So sage mir du, der du dem Petrus allein das Hirtenamt zutheilest, wozu war es doch, daß der Lieblingsjünger des Herrn die aus der Brust des Erlösers ihm unmittelbar zufließenden heiligen Wahrheiten aufnahm? etwa um sie in sich zu verschließen oder um sie zu verkündigen? Sprachen doch die zwölf Jünger inmitten der Menge der Gläubigen: Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes verlassen. Verkünden aber heißt weiden, nämlich mit dem Futter des göttlichen Worts. Und jenes erwählte Werkzeug, der Bote Christi, wie konnte er sprechen: Nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, wenn er seine Sendung von Petrus hatte?.. So sind auch alle übrigen Apostel ohne Unterschied des Ortes, ohne Auswahl der Person von Christo in alle Welt gesandt, um seine Kirche zu stiften und zu leiten [3])."

Dieselben Grundsätze vertheidigt Heimburg in einer sehr

1) Apologia contra detractiones et blasphemias Theod. Laelii — bei Goldast t. II. p. 1604 — 1625.

2) a. a. O. S. 1616 oben. 3) a. a. O. S. 1619 unten.

heftigen Invective, die er im J. 1461 in der Streitsache des Herzogs Siegmund gegen Nicolaus von Cusa schrieb [1]). Hier wirft er diesem, gleich Pius dem Zweiten, seine Treulosigkeit vor [2]), verweiset ihm seine Sophismen und macht ihn sehr treffend darauf aufmerksam, wie seine eigene Cardinalswürde sich auf die Autorität des Concils zu Constanz stütze, ein Argument, das überhaupt in Betreff der Nachfolger des zu Constanz gewählten Papstes Martin V. von den Vertheidigern der Concilienautorität vielfach gebraucht wurde, und die Päpste in die bedenkliche Alternative setzte, entweder die Gültigkeit ihrer Succession bloßzustellen, oder die Grundsätze jenes Concils, auf welches dieselbe sich basirte, anzuerkennen. Eine besonders bezeichnende Stelle [3]) kann auch hier genügen: „Jetzt, du kirchenräuberischer und schamloser Mann," redet Heimburg den gefeierten Cardinal an, „leugnest du, daß das Concilium über den Papst sey, während du doch sonst ganz anders geschrieben. Noch sind deine und auch des Papstes Schriften vorhanden im Sinne der entgegengesetzten Partei; aber du sprichst anders stehend und anders sitzend; du bist ein Mensch, der sich des Nichtigsten nicht schämt, wenn du so zu argumentiren wagst: „„Das Constanzer Concil nannte den Papst Johannes „seinen Herrn", und das hätte das Concil nicht gethan, wenn er ihm unterworfen gewesen wäre."" O wie groß ist dein Unverstand, der du aus einer Höflichkeitsform Beweise ziehen willst. Nimm dir dann

1) Invectiva in Rever. Patrem, Dom. Nicolaum de Cusa — bei Goldast t. II. p. 1626 — 1631. Gleich der Anfang ist bezeichnend: *Cancer* Cusane Nicolae, qui te Cardinalem Brixiensem vocas. Der Familienname des Cardinals war Krebs; es ist aber zugleich Anspielung auf seine rückwärtsschreitende Bewegung.

2) Auch Nicolaus von Cusa war früher, wie Äneas Sylvius, unserm Heimburg sehr befreundet gewesen; er hatte ihn unter Anderm im J. 1457 als neuerwählter Cardinal zu sich nach Rom eingeladen und dabei folgende Worte gebraucht: Veni igitur, obsecro veni. Neque enim tua virtus est, quae inter nives et umbrosas clausa valles languescere debeat. Scio complures esse, qui te videre, audire et sequi cupiunt, inter quos me semper auditorem discipulumque obsequentem invenies. Goldast t. II. p. 1632. lin. 37.

3) Bei Goldast t. II. p. 1627 unten.

auch einmal die Herrschaft über die Cardinäle heraus, die, wenn sie zu dir sprechen, auch sagen: „mein Herr von St. Peter [1])." ... „In der That, die große Constanzer Synode hat sich nichts vergeben, wenn sie Papst Johannes den „allerheiligsten Herrn" nannte, da sie ihn doch nachher mit Fug und Recht absetzte; und wäre dieß nicht geschehen, so hätte Martinus den erledigten Stuhl nicht einnehmen, dieser hätte ihn nicht dem Eugenius, Eugenius ihn nicht dem Nicolaus hinterlassen und Nicolaus dich nicht zum Cardinal ernennen können ... Auch findet dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem Papst und Concilium, anderwärts statt. Der Erzbischof wird von den Suffraganbischöfen gewählt und Herr genannt; dennoch wird er von der Provincialsynode gerichtet, die er selbst ausgeschrieben; den König der Franzosen richtet das Parlament, den römischen Kaiser der Pfalzgraf bei Rhein und dennoch werden jene von diesen beiden ehrerbietig Herren genannt."

Schon unter dem Banne begriffen, wurde Gregor von Heimburg zwischen 1461 und 65 in eine neue Streitsache verwickelt. Diether von Isenburg, zum Erzbischof von Mainz erwählt, war mit dem Papst in Zwist gerathen und von diesem nicht anerkannt worden. Der unermüdliche Bestreiter des Papstthums ward auch hier zu Hülfe gerufen. Obwohl von den päpstlichen Abgesandten verworfen, wurde Heimburg doch von Diether zu seinem Rath angenommen. Er verfocht nun einige Zeit Diethers und Siegmunds Sache zugleich. Aber bald sah er sich traurig bloßgestellt. Diether verzichtete auf das Erzbisthum und unterwarf sich dem Papste; Siegmund wurde durch den Kaiser mit dem Papst ausgesöhnt; für Heimburg hatte dabei niemand gesorgt; auch die guten Nürnberger hatten sich seiner nicht angenommen. Von allen Seiten verlassen, wendete er sich nach Böhmen und setzte auf hussitischem Boden unter Georg Podiebrad mit unerschüttertem Muthe seine Opposition fort. Podiebrad, für den Heimburg eine Reihe von Streitschriften

1) Der Cardinalstitel des Nicolaus war: *S. Petri ad vincula* S. Rom. Ecclesiae Presbyter Cardinalis.

abfaßte [1]), ſtarb im J. 1471. Nun ging Heimburg nach Sachſen, wo er einen Beſchützer an Herzog Albert fand, der ſeine Ausſöhnung mit Papſt Sixtus IV. herbeiführte. Eben war Heimburg vom Banne befreit, um Oſtern 1472, als er im Auguſt deſſelben Jahres ſein kampfreiches Leben beſchloß. So endete ein Mann, der, wenn auch in einzelnen Fällen maaßlos [2]), doch redlich und überzeugungsvoll für hohe Intereſſen ſtritt, der von ſich ſagen konnte, daß er die Freimüthigkeit eines Diogenes und Cato nie verleugnet und als ein Diener der Freiheit von Gütern des Lebens nie ſo viel beſeſſen, als ihm gebührt hätte [3]), und von dem wir ſagen müſſen, daß er, obwohl er gewiß mit dem günſtigſten Erfolge zu der in Glanz und Ehren herrſchenden Gegenpartei, ähnlich wie Nicolaus von Cuſa und Äneas Sylvius, hätte übertreten können [4]), doch ſeinem Gewiſſen treu blieb, und in ſchwieriger, bedrängter Lage die Überzeugung von Tauſenden, die dazu nicht den Muth hatten, frei und unerſchrocken ausſprach [5]).

---

8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock.

Nachdem wir aus den Schriften dieſes Repräſentanten des deutſchen Gelehrtenſtandes und Bürgerthums die Stimmung

1) Sie finden ſich in Eſchenlör Geſchichte v. Breslau, herausgegeben v. Kunisch. Breslau 1827. B. 1 und 2.

2) Z. B. als Geſandter der Churfürſten in Rom.

3) Heimburgs Appellation bei Goldaſt t. II. p. 1593. lin. 60 und p. 1594. lin. 33.

4) Man ſehe die oben angeführten Worte in dem Briefe des Cardinal Cuſanus vom J. 1457, worin dieſer Heimburg lockend zu Gemüthe führt, wie allgemein deſſen Hinkunft nach Rom, womit natürlich auch eine Anbequemung an die römiſchen Intereſſen verbunden geweſen wäre, gewünſcht werde.

5) Conrad Geltes, der Verwandte Heimburgs, dichtete demſelben folgende Grabſchrift (Epigram. 89. Lib. IV.):

Hic jacco *Heimburgus*, patriae qui primus in oras
Invexi leges, Caesareosque libros.
Romanae praesul me condemnaverat urbis:
Consilium dixi, quod sibi majus erat.

dieſer Kreiſe über das Papſtthum kennen gelernt — und daß dieſe Stimmung ſehr allgemein, auch in anderen Ständen verbreitet war, werden uns ſpäter noch manche Documente beweiſen — iſt es nicht minder merkwürdig, zu ſehen, wie man über das Bedürfniß kirchlicher Reformation und über die Art ihrer Bewerkſtelligung dachte. Hier tritt uns ein Mann von ganz anderer Art entgegen: nicht in das öffentliche Leben mit gewaltiger Hand eingreifend und durch die Welt ſich hindurchſchlagend, wie Heimburg, ſondern abgeſchieden, der Betrachtung hingegeben, aus ſtiller Klauſe herauswirkend, aber doch ſo bedeutend, daß er unter die Erſten der Zeit gerechnet werden mag. Derſelbe kann aber hier um ſo mehr gehört werden, als er nicht etwa außerhalb der Kirche ſtand, oder ihren Satzungen aus weltlicher Neigung ſich zu entziehen beſtrebt war; vielmehr bewährte er ſich als einen der eifrigſten Diener und Lehrer der Kirche und unterzog ſich der äußerſten Strenge des Mönchthums mit einer ſolchen Hingebung, daß man das Wort Luthers auf ihn anwenden könnte: Iſt jemand durch Möncherei in den Himmel gekommen, ſo war er es.

Dieſer Mann, deſſen Name einem unverdienten Dunkel entriſſen zu werden wohl werth iſt, heißt Jacob von Jüterbock. Er ſtammte aus derſelben ſächſiſchen Stadt, in welcher 132 Jahre nach ſeiner Geburt der plumpe Tezel durch das Unweſen ſeiner Ablaßpredigt den erſten äußeren Anſtoß zur Reformation gab, und wirkte in der ſpäteren Zeit ſeines Lebens an der nämlichen hohen Schule, wo auch Johann von Weſel lehrte und Luther ſich bildete, zu Erfurt. Geboren um das Jahr 1383, trat Jacob[1]) in dem pol-

1) Der Mann, von dem wir hier handeln, kommt bei den älteren Schriftſtellern unter ſehr verſchiedenen Namen vor: in den Handſchriften, die ſeine Tractate enthalten, heißt er gewöhnlich Jacob Junterburg, auch wohl Junterbock, beides veraltete oder ungewöhnlichere Formen des Namens Jüterbock; nach den beiden Orden, denen er angehörte, wird er *Jacobus Cisterciensis* oder *Carthusianus* genannt, nach dem Ciſtercienſer-Kloſter, in dem er zuerſt lebte, *Jacobus de Paradiso* und, weil dieſes Kloſter in

nischen Kloster Paradies in den Cistercienser-Orden; dann studierte er zu Cracau, erhielt hier die Doctorwürde und wurde dem genannten Kloster als Abt vorgesetzt. Einige Zeit brachte er auch, sey es als Gast, oder als regelmäßiger Bewohner, in einem Kloster bei Prag zu [1]). Vierzig Jahre lang gehörte er dem Cistercienser-Orden an; aber da die Strenge der Cistercienser-Regel seinem Eifer nicht genügte, erlangte er von den auf dem Basler Concil anwesenden päpstlichen Legaten, daß er zu den Karthäusern übertreten durfte. Er ging nun in das Karthäuser-

---

Polen lag, von wo er später in sein Vaterland zurückkehrte, *Jacobus de Polonia*. Nicht zu verwechseln ist er mit einem *Jacobus Guytrodius* (Guytrode), der auch den Beinamen Carthusianus führt, aber ein Niederländer war, über welchen nachzusehen *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 514. — Über unsern Jacob v. Jüterbock gibt die ersten Nachrichten Joh. *Trithemius* in Catalog. illustr. viror. T. I. Opp. p. 158. und De scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr. Sodann sprechen von ihm: Matth. *Flacius* in Catalog. test. verit. Lib. XIX. p. 883 (der ihn aber mit Jac. Guytrode verwechselt); Joh. Alb. *Fabricius* in biblioth. lat. vol. IV. p. 17. Henric. *Wharton* und Rob. *Gerius* in Adpend. ad Cav. hist. lit. vol. II. p. 174 und 206. *Pezius* in praefat. tom. VII. biblioth. ascet. num. 8. Casim. *Oudinus* in Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2647. Sim. *Starovolscius* in Centur. scriptor. Polon. p. 103. Carol. *Vischius* in biblioth. Cisterc. p. 165. Christoph. *Motschmannus* in Erford. literat. Pars VI. p. 913. *Walch* in praefat. ad monim. med. aec. vol. II. fasc. 1. p. LXV — LXXVII. Die Schriften Jacobs von Jüterbock, welche Walch selbst hat abdrucken lassen, sind: De septem ecclesiae statibus — De negligentia Praelatorum — und De Indulgentiis — diejenigen, die er außerdem als gedruckt aufführt: Sermones notabiles et formales de tempore et de sanctis — Libelli tres de arte curandi vitia, der Ausgabe der der Werke Joh. Wessels von Lydius Amsterd. 1617 beigegeben — Liber de veritate dicenda — Tractatus de caussis multarum Passionum, abgedruckt in Pezii biblioth. asc. t. VII. p. 389. — und De apparitionibus animarum separatarum ex corporibus liber, welche Schrift den Namen eines Jacobus de Clusa trägt, von Oudinus und Motschmann aber unserm Jacob von Jüterbock zugeschrieben wird.

1) De Indulgent. cap. 2.: De quorum numero, sagt er, ego olim fui, *cum in solenni monasterio aulae regiae degebam prope civitatem Pragensem*, ubi abundantissimae indulgentiae in reliquiarum ostensione conferebantur.

Kloſter zu Erfurt [1]), gelangte hier zur Würde eines Priors, lehrte zugleich an der hohen Schule Theologie und ſtarb den 30ſten April 1465 im 80ſten Jahre ſeines Lebens. Der gelehrte Tritheim ſchildert ihn [2]) als einen in den heiligen Schriften eifrigen und gelehrten, im kanoniſchen Rechte höchſt erfahrenen Mann von ſicher entſcheidendem Geiſte, offener Rede, beſcheidenem Betragen, berühmt durch Schrift und Rede und ſo hoch gefeiert, daß ſeine Worte und Schriften wie apolliniſche Orakel verehrt worden ſeyen. Flacius [3]) weiſet ihm eine gebührende Stelle unter den Zeugen evangeliſcher Wahrheit vor der Reformation an. Seine Schriften zeigen ihn als Kenner und Verehrer der heiligen Schrift, wobei wir myſtiſche Deutungen ſeinem Zeitalter billig zu gute halten. Gründliche Kunde der kirchlichen Zuſtände, beſonders des Klerus und der Mönche, wird ihm nicht abzuſprechen ſeyn; auch erhalten ſeine Ausſprüche vielfache Beſtätigung durch die Zeugniſſe gleichzeitiger Männer. Merkwürdig iſt, daß er, der eifrigſte Mönch, ſchon den Gedanken äußert, die Kloſtergüter könnten von der Obrigkeit auch für andere wohlthätige Zwecke, ſelbſt weltliche, verwendet werden [4]). Mit tiefer, ja faſt verzweifelnder, Sehnſucht ſah er einem beſſeren Zuſtande der Kirche entgegen und mit großer Kraft ſchildert er die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer Reformation. Unter ſeinen zahlreichen Schriften, deren Inhalt wir theilweiſe noch ſpäter kennen lernen werden, iſt eine der bedeutendſten der Tractat „über die ſieben Perioden der Kirche" [5]), abgefaßt ums J. 1449, aus dem wir, weil darin ſeine reformatoriſchen Gedanken ausgeſprochen ſind, das Weſentliche mittheilen wollen.

Jacob von Jüterbock, indem er die Öffnung der Siegel in der Apokalypſe auf die ſucceſſiven Entwickelungsſtadien

1) Tritheim nennt ihn Vicarius domus montis sancti salvatoris prope Erfordiam. De Scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr.

2) Catalog. illustr. viror. in Trith. Opp. T. I. p. 158.

3) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. p. 883.

4) De negligent. Praelator. cap. 30. *Walch* monim. II. 1. p. 196.

5) De septem ecclesiae statibus opusculum — in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 23 — 66.

der Kirche anwendet, glaubt, die Kirche befinde sich jetzt in ihrer vierten und fünften Periode, deren eine ihm die Zeit der herrschenden Heuchelei, die andere diejenige Zeit ist, da Viele wegen des Zeugnisses für das Wort Gottes ihr Blut vergießen müssen. Diese beiden Stadien, meint er, in eines zusammengehend, bildeten die gegenwärtige Zeit; in ihr kämen theilweise auch die Eigenthümlichkeiten und Übel der früheren Zeiten vor, die Heuchelei aber mache den Grundzug aus. Ob nun eine Reformation eintreten, oder ob es immer abwärts gehen werde bis zu der im sechsten Stadium zu erwartenden Ankunft des Antichrist, ist ihm zweifelhaft, doch scheint ihm das Letztere wahrscheinlicher im Hinblick auf die Verachtung des geistlichen Standes und seiner Glieder, auf die vielfachen Kriege und Kämpfe in allen Theilen der Welt, auf die Verfolgung geistlich gesinnter Männer, auf die allgemein verbreitete Simonie, auf das sittliche Verderben unter Fürsten und Volk, Klerikern und Laien. Daß eine Reformation hoch vonnöthen sey, beweise der Zustand der ganzen Welt, aber wie sie zu verwirklichen, das sey noch nicht erfunden. Allgemeine Concilien, sagt der freimüthige Mann [1]), sind zu diesem Zweck gehalten worden und reformatorische Beschlüsse von diesen Concilien ausgegangen, aber alsbald trat ein solcher Widerstand geistlicher und weltlicher Personen ein, daß wieder Alles zu nichte wurde. Da die Zeit zum Gebären kam, hatte die Kreisende keine Kräfte mehr. Ja die Widersacher wütheten so sehr, daß sie nicht bloß den heiligen Sprößling, die Reformation, zu tödten suchten, sondern auch die Mutter, nämlich die Autorität der Concilien und ihre Zusammenberufung, vermöge deren doch allein noch Hoffnung wäre, eine Reformation zu erlangen.

Sehr merkwürdig ist nun, wie Jacob von Jüterbock durch eine auf der bisherigen Erfahrung ruhende divinatorische Combination den Weg ausfindig zu machen sucht, auf welchem eine Reformation eintreten könnte, und wie ihm hierbei zwar in Betreff dessen, was nicht zu erwarten sey, eine richtige Er-

1) a. a. O. S. 38 ff.

kenntniß einwohnte, in Betreff deſſen aber, was, von höherer Weisheit geordnet, nachmals wirklich eintrat, das Auge verhüllt war. Wenn eine Reformation möglich wäre, ſagt er [1]), ſo würde ſie entweder unmittelbar durch Gott geſchehen, oder durch Menſchen. Ein Drittes ſcheint nicht denkbar. Wer zweifelt, daß es Gott möglich wäre, die Herzen der kirchlichen und weltlichen Fürſten unmittelbar zu erleuchten, ſo daß Jeder ſich und die Seinigen reformirte? Bisher jedoch iſt es nicht die Art Gottes geweſen, ohne Vermittelung zu handeln. Soll aber die Reformation durch Menſchen geſchehen, ſo ruht die Hoffnung zunächſt auf den Hochgeſtellten [2]), ſowohl geiſtlichen als weltlichen, denn dieſe beſitzen die Macht, nicht bloß durch Überredung, ſondern durch Drohung und Macht dafür zu wirken. In dieſem Falle würde die Reformation durchgeführt werden entweder durch Einen, oder durch Viele [3]). Durch Einen wird es nicht geſchehen, wie hoch er auch durch Sitten, Wiſſenſchaft, Würde, vielleicht ſelbſt durch Wundergabe, geſtellt ſeyn möge. Denn wir wiſſen, daß Mehrere der Art aufgetreten ſind, zu deren Zeit die Kirche doch nicht reformirt wurde, die Spaltungen vielmehr fortdauerten. Selbſt durch den Papſt allein nicht, glaube ich: denn in der That ſind ſo viele Canones, Decretalen und Conſtitutionen herausgegeben, aber ſie ſtehen unnütz auf dem Pergament und eine Reformation iſt nicht erfolgt. Ja, es iſt mit Händen zu greifen, daß die päpſtliche Curie der Reformation am meiſten bedarf, wie es alle in der letzten Zeit gehaltenen Concilien laut ausgeſprochen. Kann und will nun der Papſt dieſe ſeine Curie nicht reformiren, wie iſt glaublich, daß er die weitverbreitete Kirche reformiren werde? Die Kirche kann nicht gebeſſert werden, ſo lange nicht die Wunden ihres Hauptes geheilt ſind, ſo lange nicht die Curie gereinigt iſt. Wie ſchwer dieß aber ſey, haben die gegenwärtigen Zeitläufte gelehrt: denn keine Nation unter den Gläubigen ſtellt der Reformation einen ſo hartnäckigen

1) Ebendaſ. S. 39.

2) spes reformandi maxime residet apud praesidentes.

3) a. a. O. S. 41.

Widerſtand entgegen, als die italiäniſche, und zwar aus Hoffnung auf Beförderung, Gewinn und zeitlichen Nutzen, aus Furcht vor Verluſt der Würden. Sie zittern ſchon, wenn ſie nur von der Zuſammenberufung eines allgemeinen Concils hören, weil ſie aus Erfahrung wiſſen, daß die allgemeinen Concilien nicht verſtehen zu ſchmeicheln und zu ſtreicheln, ſondern zurecht zu weiſen und zu beſſern ohne Anſehen der Perſon: da hier aus allen Theilen der Welt ſolche ſich verſammeln, die, unbewegt durch Neigung oder Furcht, des Laſters nicht ſchonen [1]).

Nachdem nun Jacob von Jüterbock erwähnt, wie in neuerer Zeit, nachdem durch die Tragödie des Basler Concils der Kirche eine Wunde geſchlagen worden, deren Heilung noch nicht abzuſehen ſey, manche tiefgelehrte Leute darauf ausgegangen, die Autorität der ökumeniſchen Concilien völlig zu untergraben, und dagegen das Dogma von der unbedingten Gewalt des Papſtes und ſeiner Erhabenheit über die Concilien zu befeſtigen, fährt er fort [2]): Solche Leute, in der Meinung dem Papſte zu dienen, widerſtreben ſeinem Heil und berauben ihn des Beſten, der brüderlichen Zurechtweiſung, deren er zum Wohl der Kirche mehr als jeder Andere bedarf; denn ſo unſinnig wird doch wohl niemand ſeyn, zu behaupten, der Papſt könne nicht ſündigen und vom rechten Wege abweichen, als ob er über das gemeinſame Loos der Sterblichen erhaben wäre; ohne zu bedenken, daß Petrus, der erſte Papſt, von Paulus, einem Einzelnen und ihm Untergeordneten, getadelt wurde. Zeigt doch auch die Kirchen- und Weltgeſchichte, ja die unleugbare Erfahrung, daß der Papſt vermöge der Wandelbarkeit ſeines Willens, der im Guten noch nicht befeſtigt iſt, in Glauben und Sitte ebenſo fehlen könne, wie Andere. Dem Papſte die Zurechtweiſung, ja die Möglichkeit der Niederlegung ſeiner Würde entziehen, iſt die größte Gottloſigkeit; es heißt nichts Anderes, als ihm die volle Sicherheit des Sündigens gewähren und iſt, als ob man einem Raſenden ein Schwert in die Hand geben wollte [3]). Von dieſem Standpunct aus iſt alle Hoffnung der Reformation abgeſchnitten; man

1) Ebendaſ. S. 43. 2) Ebendaſ. S. 45. 3) Ebendaſ. S. 46. 47.

vertraut sich einem fehlbaren [1]) Menschen an, der sich und die Kirche auf alle Abwege des Irrthums bringen kann. Wird dieser verderblichen Lehre nicht bald Einhalt gethan, so entstehen daraus die größten Übelstände [2]): dem Papste wird die Kühnheit gegeben, ungestraft zu sündigen und die Kirche mit Willkür zu behandeln; den Untergegebenen wird Gelegenheit geboten, die Anordnungen und Befehle des Papstes gering zu schätzen, denn wenn der Papst sich nicht um die Decrete der heiligen Concilien und die Canones bekümmert, so glauben die Untergebenen auch den päpstlichen Constitutionen nicht Folge leisten zu müssen und sprechen murrend: Erfülle zuerst du, o Vater, das Gesetz, das du gegeben; endlich wird niemand mehr, insbesondere von deutscher Nation, ein Concilium besuchen wollen [3]), denn wenn Alles in der Hand Eines fehlbaren Menschen liegt, so erscheint die Zusammenberufung Vieler als ganz überflüssig; die Concilien werden in innere Zwietracht verfallen und zum Spotte werden. Wie wagt man aber auch zu sagen, der Papst könne nicht durch die auf einem Concilium versammelte Kirche zurecht gewiesen und selbst abgesetzt werden? da ja doch geurtheilt werden muß, er handle, wenn er der Kirche Anstoß gibt und unverbesserlich ist, nicht als Papst, sondern als ein von der päpstlichen Würde abgefallener Übertreter. Wenn schon, wer den Geringsten ärgert, nach Christi Worten die schwerste Strafe verdient, wie viel mehr, wer die ganze Kirche ärgert! Und wer soll die Strafe vollziehen, als die Behörde, die Christus bezeichnet, wenn er spricht: Sage es der Kirche als der höheren? Auch ist nicht etwa, weil das amtliche Haupt über die einzelnen Glieder gesetzt ist, der Papst höher, als die Kirche, denn der Papst ist selbst ein Glied der Kirche, deren oberstes und wesentliches Haupt Christus ist [4]).

Aus diesem Allem ergibt sich nach unseres Verfassers Überzeugung [5]), daß durch einen einzigen, der Sünde unterworfenen, Menschen die Kirche nicht reformirt werden könne, daß vielmehr, wenn die ganze Kirche an Haupt und Gliedern erneuert

1) peccabili. 2) S. 48 ff. 3) S. 49.
4) S. 55—57. 5) S. 57 ff.

werden ſolle, dieß nur zu bewirken ſey durch die auf dem Concilium verſammelte Kirche ſelbſt, welcher auch der Papſt in Betreff deſſen, was zum Glauben, zur Vertilgung des Schisma und zur Reformation gehört, unterworfen ſey. Freilich iſt die Kirche, ſagt er [1]), in neuerer Zeit ſo verdorben und entſtellt worden, daß man kaum glauben ſollte, es könne je Alles ausgebeſſert werden; auch wird weder unſere, noch die kommende Zeit dieß zulaſſen, und ich glaube, die Welt werde immer ſchlimmer werden in böſen Sitten und die unerforſchliche Ordnung Gottes laſſe dieß zu, bis das Maaß der Vergehungen voll iſt und der Sohn des Verderbens kommt. Wohl freut ſich die Kirche in unſeren Zeiten [2]), im Jahre des Herrn 1449 wieder eines einzigen Hirten, des Papſtes Nicolaus V.; aber ſie trauert zugleich über die Vernichtung der Beſchlüſſe, die auf den vor nicht langer Zeit gehaltenen Concilien gefaßt worden ſind und lacht über die den Decreten ſo entgegengeſetzte Praxis. Dennoch iſt mit allen Kräften darauf hinzuarbeiten, daß jenes Decret Frequens [3]), welches die Wiederhohlung der allgemeinen Concilien empfiehlt, nicht in Vergeſſenheit gerathe; und obwohl Viele widerſprechen, ſo enthält doch durch Gottes Gnade faſt die ganze Welt ausgezeichnete Männer, welche von der Autorität der Concilien in unſerer und der kommenden Zeit nicht abweichen werden, welche in dieſer Überzeugung ihr Leben zu beſchließen ſich freuen, und welche mit Gründen kämpfen, denen keine durch Leidenſchaft verdunkelte menſchliche Vernunft widerſtehen kann, zumal da Gott ſeinen

1) S. 60 ff. 2) S. 64.

3) Ein berühmtes und wichtiges Decret des Koſtnitzer Concils vom 9ten Oct. 1417. bei von der Hardt Hist. Conc. Const. T. IV. p. 1435, welches mit den Worten beginnt: *Frequens* generalium conciliorum celebratio agri Dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum exstirpat, excessus corrigit, deformata *reformat*, et viam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit — und dann die Beſtimmung gibt, daß von nun an regelmäßig allgemeine Kirchenverſammlungen gehalten werden ſollten, nach dem Schluſſe der gegenwärtigen in 5 Jahren, von dem Schluſſe dieſer 2ten ab in 7 Jahren, und dann jedesmal nach 10 Jahren.

unfehlbaren Beistand keiner einzelnen sterblichen Person so verheißen hat, wie der ganzen Kirche, nicht einmal dem ersten Papste, der, wie wir lesen, vor und nach der Sendung des heiligen Geistes geirrt hat.

Alles dieß will der fromme und erleuchtete Mönch, minder kühn, als Savonarola, nur unvorgreiflich ausgesprochen [1]) haben, als Einer, der den prophetischen Geist nicht besitze; doch bekennt er auch, daß er von dem Gesagten nicht abgehen werde, es sey denn, daß er von der Kirche, deren Urtheile er sich gern unterwirft, oder von einem solchen, der eine gesundere Einsicht habe, eines Besseren belehrt werde. So lernen wir also hier einen Mann kennen, der, tief durchdrungen von dem Bedürfniß der Reformation, dieselbe doch für etwas so Großes und Schwieriges hielt, daß er sie von einer verdorbenen Zeit nicht zu hoffen wagt, der, obwohl er selbst der Richtung angehörte, welche die Zukunft vorbereiten half, und insofern ein prophetischer Geist genannt werden kann, doch bescheiden genug war, die Entwickelung dieser Zukunft nicht nach ihrer besonderen Art und Gestalt vorausbestimmen zu wollen. Höchst anziehend aber ist, zu bemerken, wie sich der ahnende Blick eines solchen Mannes zu der nachmaligen Verwirklichung verhält: nicht durch Einen, den Papst, meint er, würde die Reformation kommen, weil ihm der Wille fehle, und auch von Vielen, den Mitgliedern eines Concils, wagt er sie kaum zu erwarten, weil diese bei dem besten Willen kaum die Macht haben dürften, um durchzudringen; und doch kam die Reformation in der That sowohl durch Einen, als durch Viele, und war nicht minder eine persönliche, als eine Gesammtthat; aber der Eine war kein Papst, die Vielen kein Concilium, und die ganze Bewegung gestaltete sich auf eine völlig andere Weise, als unser stiller, abgeschiedener Mönch, dem nur die kirchlichen Formen und Mittel seiner Zeit vor Augen schwebten, sich träumen ließ. Dessen ungeachtet hatte der Blick dieses Mannes in die Zu-

1) aestimative dictum. S. 66.

kunft das Weſentliche erfaßt und immer bleiben ſeine Worte ein bedeutendes Zeugniß, wie unabweislich auch den kirchlich-frömmſten Gemüthern, ja gerade ihnen, die Nothwendigkeit einer Reformation ſich aufgedrungen hatte.

Unter dieſen Verhältniſſen, da das weitverbreitete Verderben der Kirche von Vielen erkannt und eine Reformation lebhaft erſehnt, aber bei der Macht der widerſtrebenden Kräfte nur mit Furcht und Zittern gehofft wurde, bildete ſich und wirkte der Mann, zu deſſen genauerer Schilderung wir nun übergehen, Johann von Weſel.

Erſter Theil.

Johann von Weſel auf der Univerſität Erfurt und als Bekämpfer des Ablaſſes.

Erſtes Hauptſtück.

Univerſität Erfurt. Bildung und Lehrthätigkeit Weſels daſelbſt.

Johann von Weſel hieß eigentlich mit ſeinem Familiennamen Ruchrath oder Richrath [1]), gewöhnlich aber wird er nach ſeinem Geburtsorte, dem am Ufer des Rheines zwiſchen Mainz und Coblenz unfern St. Goar ſo ſchön gelegenen Städtchen Ober-Weſel [2]), Johannes de Vesalia oder ſchlechthin Vesalia genannt. Die Zeit ſeiner Geburt wird uns nicht angegeben, wir haben indeß dieſelbe jedenfalls in die erſten Jahr-

1) Der Familienname des Mannes wird ſehr verſchieden geſchrieben: Ruchard, Ruchrad, Rucherath, im Lateiniſchen auch wohl *Burchardus*. Die im Text angegebene Form ſcheint am meiſten für ſich zu haben; für die Lesart Richrath insbeſondere dürfte der Umſtand ſprechen, daß dieſer Name noch in den Rheingegenden einheimiſch iſt.

2) Manche ältere und neuere Schriftſteller geben Nieder-Weſel im Cleviſchen als den Geburtsort unſeres Veſalia an, allein wir halten uns hier an das alte und zuverläſſige Zeugniß Butzbachs, Mönchs in der Abtei Heiſterbach, der ſeinen auch in andern Theilen glaubwürdigen Bericht über Weſel ſo beginnt: Joannes de *Wesalia superiore*, patria Renensis. ... Daß Ober-Weſel im Mittelalter eine viel bedeutendere Stadt geweſen ſeyn muß, als es heutzutage iſt, erſieht man aus dem Umfange ſeiner alten Mauern und aus den anſehnlichen Kirchen und Thürmen, die es noch ſchmücken.

zehents, des 15ten Jahrhunderts zu ſetzen. Ebenſo wenig wiſſen wir Beſtimmtes über ſeine Eltern und frühere Jugendbildung. Der Schauplatz, wo er uns zuerſt geſchichtlich entgegentritt, iſt die Univerſität Erfurt. Wir ſind daher veranlaßt, vor Allem auf dieſe für die damalige Bildung von Deutſchland höchſt wichtige Anſtalt einen Blick zu werfen, um zu ſehen, inwiefern wir uns aus den eigenthümlichen Verhältniſſen derſelben ſowohl die Geiſtesrichtung Weſels, als die Stellung, die er ſelbſt an dieſer Hochſchule als Lehrer einnahm, erklären können. Zugleich treten wir hiermit auf einen Hauptſchauplatz der reformatoriſchen Bewegungen in Deutſchland; denn Erfurt war der Ort, von dem, ehe die Univerſität Wittenberg geſtiftet wurde, das Bedeutendſte in dieſer Beziehung ausging.

Die Univerſität Erfurt war der Zeit nach nicht die erſte Hochſchule in unſerem Vaterlande, denn es waren ihr, wenn wir auch Prag hier nicht in Anſchlag bringen wollen, Wien, Heidelberg und Köln vorangegangen, aber es war die früheſte im mittleren Deutſchland, im Herzen unſeres Landes, die erſte, die geeignet war, auch in den nördlichen Theilen deſſelben das Licht wiſſenſchaftlicher Bildung allgemeiner zu verbreiten. Die Stiftung dieſer Univerſität war zunächſt nicht, wie die ihrer Vorgängerinen in Deutſchland, von einem weltlichen oder geiſtlichen Fürſten, ſondern von einer freien Bürgerſchaft ausgegangen. Denn obwohl Erfurt, eine ſehr blühende Stadt, die bedeutendſte in Thüringen, unter der geiſtlichen und zum Theil auch unter der weltlichen Gerichtsbarkeit und Herrſchaft der Erzbiſchöfe von Mainz ſtand, und öfter auch die Landgrafen von Thüringen als ihre Schutzherren anerkannte, ſo behauptete es doch zugleich ſoviel ſtädtiſche Freiheit und Selbſtändigkeit, daß man es einer Reichsſtadt gleich achten konnte [1]). Daher geſchah es auch, daß,

1) Vergl. Joann. Maurit. *Gudeni* (Doctor Juris, Rath des Churfürſten v. Mainz, Profeſſor des öffentl. Rechtes und Stadtrichter in Erfurt) Historiae Erfurtensis Lib. IV. Duderstad. MDCLXXV. und Johann Heinr. von Falkenſtein (Brandenburg-Anſpachiſcher Hofrath) Hiſtorie von Erffurth, in 5 Büchern abgehandelt, Erffurth 1739.

als der glückliche Gedanke entstand, an diesem, in freundlich offener Gegend gelegenen, gesunden, gewerbsamen und wohlfeilen Orte eine hohe Schule zu errichten [1]), der Rath und die Bürgerschaft ohne weitere Bevollmächtigung, wie es scheint, unmittelbar an den Papst gingen, um dazu die erforderlichen Privilegien zu erhalten. Nun war aber gerade damals, im Jahre 1378, das Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. eingetreten, deren Ersterer, von der italiänischen Partei der Cardinäle gewählt, sich in Rom behauptete, der Andere, von der französischen Partei entgegengestellt, seinen Sitz in Avignon nahm. Die erfurter Bürgerschaft wendete sich, wir wissen nicht genau, durch welche Gründe bestimmt, durch eine Gesandtschaft an den Letzteren, und Clemens ertheilte ihr ohne Verzug und ohne Zweifel in der Hoffnung, sich dadurch eine bedeutende Stadt in Deutschland verbindlich zu machen, in den wohlgefälligsten Ausdrücken die Erlaubniß zur Stiftung einer Universität [2]). Der Papst äußert in seinem Schreiben die bestimmte Erwartung, die Auszeichnung, welche er der Stadt Erfurt angedeihen lasse, werde dieselbe bestimmen, „ihm anzuhangen und alle Briefe und Befehle des

---

1) Über die Stiftung der Universität Erfurt siehe Gudenus a. a. O. B. II. Kap. 18. S. 121. Falkenstein a. a. O. S. 274. 275. 280. 281. Just. Christoph. *Motschmanni* Erfordia Litterata oder Gelehrtes Erfurt. Erf. 1729. Erste Sammlung S. 7 ff. *Bulaei* Hist. Univers. Paris. T. IV. p. 674. [wo sich jedoch nur eine kurze Notiz findet]. Schröckh K. Gesch. Th. 30. S. 109. Erhard Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung, vornehmlich in Deutschland. B. 1. S. 156 ff. S. 166 ff. S. 170 ff.

2) Das päpstliche Schreiben, wodurch die Concession gegeben wurde, ist nach einer, freilich nicht mehr urkundlich zu constatirenden, Angabe vom 1sten October im ersten Jahre des Pontificats Clemens VII., d. h. vom 1sten Oct. 1378; der Privilegienbrief hat das Datum XVI. Cal. Octobr. pontif. a. I., d. h. den 16ten Sept. 1379 (denn Clemens war am 20sten Sept. 1378 gewählt worden); da es nun wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß schon wenige Tage nach seiner Wahl — es wäre nur der Zwischenraum vom 20sten Sept. bis zum 1sten October — von Clemens eine Concessionsbulle zu einer deutschen Universität ausgefertigt worden seyn sollte, so scheint entweder irgendwo ein Fehler in den Angaben obzuwalten, oder eine Verhandlung vorhergegangen zu seyn, von der wir nichts wissen. S. Erhard a. a. O. S. 158. 159 u. 162.

Bartholomäus von Periguano, ehemaligen Erzbiſchofs von Bari [des Gegenpapſtes], der den apoſtoliſchen Stuhl gegen die canoniſchen Geſetze zu ſeinem und ſeiner Anhänger Verderben einnehme, zu verwerfen." Bei dieſer erſten Einleitung zur Stiftung der Univerſität wirkte der damalige Erzbiſchof von Mainz, Adolph, ein geborner Graf von Naſſau, nicht mit, wenigſtens wiſſen wir, daß der Papſt nicht ihm, deſſen Treue ihm verdächtig war, ſondern dem Klerus zu unſerer lieben Frauen das Cancellariat der neuen Hochſchule zudachte [1]). Indeß zunächſt wurde von der päpſtlichen Vergünſtigung noch gar kein Gebrauch gemacht; es verfloſſen noch eilf Jahre bis zur wirklichen Errichtung der Hochſchule; und da unterdeſſen Clemens VII. in Deutſchland vollends alles Anſehens verluſtig gegangen war, ſo wendete ſich die Stadt Erfurt an Urban VI. um Erneuerung ihres Privilegiums, welche ihr auch unterm 3. Mai 1389 ertheilt wurde; ja es kam endlich noch ein drittes päpſtliches Privilegium von Urbans Nachfolger Bonifacius IX. vom 25. April 1390 hinzu, das ſich jedoch nur auf die in Erfurt ſtudierenden Geiſtlichen bezog. Im Jahre 1392 waren alle Vorbereitungen getroffen und in der dritten Woche nach Oſtern wurden die Vorleſungen eröffnet, nachdem zuvor in dem großen Collegium bei St. Michael die päpſtlichen Privilegien ſolenn verleſen und den Profeſſoren von dem Rathe ein Gaſtmahl gegeben worden [2]). Der Kanzler der Univerſität war anfänglich der Stifts-Dechant zu St. Marien; aber in einer neuen Confirmationsbulle, welche Bonifacius IX. am 5. Juli 1396 auf Anſuchen des Rathes ausſtellte, wurde verordnet, daß hinfort zur Förderung des Anſehens der Univerſität der jedesmalige Erzbiſchof von Mainz deren Kanzler ſeyn ſollte [3]); auch wurden dem Erzbiſchof in einer Conceſſionsbulle vier Canonicate mit Präbenden zur Beſoldung der

1) Gudenus B. II. K. 18. S. 122. Is solemni diplomate petitis assensserat, et cum de Adolphi fide dubitaret, eo recusante (?), Archicancellariatum *Clero Mariano* detulerat.

2) Bei dieſem Gaſtmahl gingen 37 Gulden auf. Falkenſtein S. 280.

3) Falkenſtein S. 281.

Profeſſoren der h. Schrift und des canoniſchen Rechtes geſtattet, ſo daß ſich der Sold ſämmtlicher Profeſſoren zu dieſer Zeit auf 62 Mark oder 434 Gulden belief [1]). Der erſte Rector der Univerſität war Mag. Ludw. Mölner [auch Müller] aus Arnſtadt, Baccalaureus der Decrete. Später bekleideten dieſes Ehrenamt, wie auf andern Univerſitäten, oft ſtudierende junge Herren von hohem Adel: ums Jahr 1420 der Graf Albrecht von Gera, um 1433 der Graf Diether von Iſenburg, nachmals berühmt durch ſeine Schickſale als Erzbiſchof von Mainz, um 1458 der Graf Johann von Henneberg, unter dem unſer Johann von Weſel Vicerector war [2]), um 1507, ein Jahr bevor Luther Erfurt verließ, der Graf Georg von Henneberg. Von der in Paris, Prag und ſpäter auch in Leipzig üblichen Eintheilung der geſammten Univerſitätscorporation in Nationen findet ſich auf der Univerſität Erfurt keine Spur; ſie war wohl zunächſt nur auf Deutſche berechnet, oder man fürchtete von vorneherein das aus der Nationeneintheilung entſpringende Parteiweſen, welches unter Anderm bald nachher eine ſo gewaltige Kataſtrophe für Prag herbeiführte. Dagegen fand die damals ſehr allgemein gewordene Eintheilung in die vier Facultäten der Theologen, Juriſten, Mediciner und Artiſten auch hier ihre Anwendung. Von den vier Facultäten wurde der Rector in der Weiſe gewählt, daß jede drei Wähler ernannte, mit Ausnahme der philoſophiſchen, welche nur zwei aufſtellte, den dritten aber, damit auch die Studierenden Antheil an der Wahl des jeweiligen Hauptes der Anſtalt hätten, durch dieſe ergänzen ließ [3]). Außer dieſen Einrichtungen ſorgte man für den Unterhalt der Studierenden und die Förderung ihrer Bil-

1) Falkenſtein ebendaſelbſt. Über die Beſoldung der Profeſſoren ſiehe auch Falkenſtein S. 292. Im J. 1412 betrug die Summe aller Beſoldungen 275 Thaler 14 Groſchen. Die höchſte Beſoldung war 59 Thaler. Mag. J. Zachariä, ein damals berühmter Theologe, erhielt 31 Thaler.

2) Falkenſtein S. 315.

3) Gudenus a. a. O. S. 123, wo der Hergang der Wahl im Einzelnen beſchrieben iſt.

dung, wie auf anderen Hochſchulen, durch Gründung von Collegien und Burſen [1]).

Die günſtig gelegene und verſtändig eingerichtete Univerſität erfreute ſich des beſten Erfolges. Sie war eine Zeit lang die einzige im weiten Umkreiſe des mittleren und nördlichen Deutſchlands, und, bevor Wittenberg geſtiftet ward, an welches Erfurt ſeinen berühmteſten Zögling, den welterſchütternden Luther, abgab, die bedeutendſte Trägerin der Bildung in jenen Landen. Die Univerſitätsmatrikel von Erfurt zeigt bald nach der Stiftung eine bedeutende Zahl von Magiſtern der Theologie und der freien Künſte, die von anderen Univerſitäten herbeizogen [2]). In der erſten Zeit ſcheint Erfurt vornehmlich von der (wahrſcheinlich um 1403 geſtifteten) Univerſität Würzburg, wo die Studierenden mit den Einwohnern häufig Zwiſt hatten, viele akademiſche Mitbürger an ſich gezogen zu haben [3]). Der ſtärkſte Zuwachs aber wurde ihr von Prag aus; denn als im J. 1409 unter Johann Huſſens, des eifrig böhmiſch Geſinnten, Rectorat die bekannte Spaltung zwiſchen den Böhmen und Ausländern, namentlich den Deutſchen, eintrat, wendete ſich eine große Zahl der Letzteren

1) Über die verſchiedenen Collegien und Burſen ſ. Gudenus II, 23. S. 135. II, 28. S. 146. III, 17. S. 200. Falkenſtein S. 296. 301. 304. 332. Erhard S. 171. Wir finden beſonders folgende genannt: das Collegium der Juriſten (Schola Juris oder Collegium Juris Marianum), ums J. 1410 geſtiftet durch den Doctor der Decretalen und Decan bei St. Marien, Heinrich von Gerbſtet, einen geborenen Anhaltiner, der dabei beſonders auch ſeine Landsleute bedachte; das Collegium zur Himmelspforte (Collegium Porta Coeli oder Amplonianum), gegründet um 1420 von Amplonius Rutinger de Fago, Doctor der Medicin aus Rheinberg gebürtig, der um 1394 der zweite Rector der Univerſität geweſen war, und ſeiner ſchön dotirten Stiftung auch eine manuſcriptenreiche Bibliothek hinterließ; das ſogenannte größere Collegium (Collegium magnum oder majus), das uns nicht näher bezeichnet wird, aber vermuthlich daſſelbe war, in dem die Univerſität feierlich eröffnet wurde; das ſächſiſche Collegium, errichtet von Tilemann Brandis, einem Hildesheimer, beſonders für Mitglieder ſeiner Familie und für Landsleute; und endlich eine Georgenburſe, über die ſich auch nichts Näheres findet.

2) Gudenus a. a. O. S. 123.

3) Gudenus a. a. O. S. 122.

— die Chroniſten [1]) geben, ohne Zweifel ſehr übertrieben, viele Tauſende an — nach Erfurt, wo ſie von dem Rath aufs Beſte aufgenommen und in jeder Weiſe gefördert wurden, nachdem ſie ſich vorher verpflichtet, kein neues Statut einführen zu wollen, welches der Stadt Freiheit und Gerechtigkeit beeinträchtigen könnte. Damals hatte die Univerſität Erfurt ſchon einen ſo bedeutenden Ruf, daß, als im J. 1409 die Univerſität Leipzig geſtiftet ward, der erſte Profeſſor des bürgerlichen Rechtes, Doctor Conrad Thus, von Erfurt dahin gezogen wurde [2]), und daß man ſogar bei Errichtung der hohen Schule zu Roſtock im J. 1419 den Mag. Peter Steinbeck aus Erfurt berief [3]), um zuerſt das Rectorat zu bekleiden und die Inauguration zu vollziehen. Auch wurden die großen Concilien zu Conſtanz und Baſel von der Univerſität Erfurt durch Abgeordnete beſchickt.

Zu der Zeit des ſchönſten Aufblühens der Univerſität war es auch, daß Johann von Weſel dieſe Hochſchule beſuchte und auf derſelben als Lehrer einheimiſch ward. Wenn wir nun anſchaulich machen wollen, inwiefern gerade dieſe Anſtalt geeignet war, einen antihierarchiſchen und reformatoriſchen Geiſt in Weſel, ſey es zu wecken oder zu beſtärken, ſo können wir auf Zweierlei unſer Augenmerk richten, zuerſt auf die allgemeinen Zuſtände der Univerſität bei ihrer Errichtung und Entwickelung, und dann auf die dort wirkenden, beſonders einflußreichen Perſonen.

Was den Geſammtzuſtand der Univerſität Erfurt betrifft, ſo iſt für unſern Zweck vornehmlich Folgendes in Anſchlag zu bringen. Die Univerſitäten des Mittelalters haben zwar alle einen kirchlichen Grundtypus, inſofern ſie unter der

1) Falkenſtein S. 290.: „Da zogen 40,000 Studenten (von Prag) weg, und kamen auf einmahl 20,000 in Leibzügen an; deßhalber ſtiftete Margraf Fridericus I. die Univerſität zu Meiſſen; viele aber davon begaben ſich nach Erffurth, wohin auch viele von Würzburg kamen."

2) Erhard S. 171. Über die Stiftung der Univerſität ſ. Schröckh K. Geſch. B. 30. S. 110 ff.

3) Falkenſtein S. 300. Stiftung der Univerſität, Schröckh B. 30. S. 115. Jul. Wiggers Kirchengeſchichte Mecklenburgs. 1840. S. 89.

Autorität der obersten Kirchengewalt gestiftet und von einer kirchlichen Behörde beaufsichtigt werden, und insofern, auf den meisten wenigstens, die kirchliche Theologie und das canonische Recht, sowie eine von der Theologie beherrschte Philosophie ein entschiedenes Übergewicht über die anderen Wissenschaften behaupten; indeß kommt doch wieder bei der Gestaltung der einzelnen hohen Schulen sehr viel darauf an, ob sie unmittelbar oder nur mittelbar von der kirchlichen Gewalt ausgegangen sind, und sie nehmen offenbar eine verschiedene Physiognomie an, je nachdem ihre Stiftung und Pflege die Sache eines kirchlichen Fürsten, oder eines weltlichen, oder einer freien Stadt ist. Im ersten Falle wird der kirchliche Typus am strengsten festgehalten, im zweiten dürfen wir mehr Freiheit und eine sorgfältigere Pflege auch der nicht unmittelbar kirchlichen Elemente der Wissenschaft erwarten, im dritten Falle wird am meisten Raum zu freier und gleichmäßiger Entwickelung zu hoffen seyn, wenigstens bei der Lage der Dinge, wie sie sich im Mittelalter vorfand. So stellt es sich auch in der Wirklichkeit dar, und wir können als lebendige Beispiele die drei deutschen Universitäten Köln, Heidelberg und Erfurt aufführen. Köln, unter unmittelbarer kirchlicher Herrschaft, verhielt sich gegen die neuen Entwickelungen der Wissenschaft im 15ten Jahrhundert fast nur negativ oder entschieden feindselig; Heidelberg nahm von Anfang an mehr an dieser Entwickelung Theil, aber doch am meisten unter der Pflege des wissenschaftliebenden Churfürsten Philipp, und auch in dieser Periode mehr von der humanistischen Seite; Erfurt dagegen war offenbar, ehe Wittenberg die Wiege der Reformation ward, am meisten der Schoos der reformatorischen Richtung, und davon scheint der erste allgemeine Grund eben der gewesen zu seyn, daß die Universität nicht so unmittelbar unter geistlicher, ja nicht einmal unter weltlich fürstlicher Herrschaft stand, sondern inmitten eines aufstrebenden und verhältnißmäßig sehr freien Bürgerthums sich entwickelte. Demnächst haben wir zu beachten, daß diese Hochschule beim Beginn des päpstlichen Schisma gegründet wurde, und daß ihr erstes Aufblühen theils in die Pe-

riode des Schisma's selbst, theils in die Zeit der großen reformatorischen Concilien fällt. Von zwei sich bekämpfenden Päpsten nach einander gestiftet, konnte sie vor keinem derselben eine große Devotion haben, und in einer Zeit, wo überhaupt das päpstliche Ansehen so tief darnieder lag, wo namentlich die Universität Paris ein Beispiel kräftiger Bestreitung der übergreifenden Ansprüche der Hierarchie gab, stand nicht zu erwarten, daß eine nur unter entfernterem kirchlichem Einfluß erwachsende Universität sich eine ausschließlich päpstliche Gesinnung angeeignet haben sollte; auch konnte nicht fehlen, daß die Deputirten, welche die Universität Erfurt auf die opponirenden Concilien zu Constanz und Basel schickte, Manches von dem dort Gesprochenen und Vertheidigten mit nach Hause brachten, und wenigstens von Einem unter ihnen, Matthias Döring, der auf dem Concil zu Basel gewesen, wissen wir bestimmt, daß er dort die Partei des mit dem Papste kämpfenden Concils ergriffen. Zur Entzündung des reformatorischen Geistes mögen ferner auch manche von den akademischen Mitbürgern beigetragen haben, Lehrer und Lernende, die zu Anfange des 15ten Jahrhunderts so zahlreich von Prag nach Erfurt gewandert waren; denn wenn auch die Masse derer, die ums J. 1409 von Prag auszogen, Gegner Hussens in Betreff der akademischen Institutionen waren, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß sich darunter nicht auch manche Anhänger des damals schon so einflußreichen Mannes von kirchlicher und theologischer Seite befunden haben sollten [1]). Endlich dürfte hier auch noch als Bedingung zur Entwickelung, wenn

1) Ein um die Mitte des 15ten Jahrhunderts blühender, mit Wesel gleichzeitiger, erfurter Lehrer, Johann Hagen, verfaßte mehrere Schriften, die darauf hindeuten, daß hussitische und überhaupt ketzerische Lehren in seiner Umgebung zu bekämpfen waren: Contra errores Bohemorum. — Ad Episcopum Ratisponensem contra eosdem. — De doctrinis peregrinis cavendis. — De falsis prophetis. — De communione sub utraque specie. S. *Trithem.* de script. eccles. cap. 822. p. 196. ed. Fabric. Wesel selbst wurde später hussitischer Lehren beschuldigt. Es gab auch über die Universität Erfurt ein, freilich vieldeutiges, prophetisches Wort, wie wir deren in jener Zeit so manche finden: „Erfordia Praga." Falkenstein S. 577.

nicht des reformatoriſchen, ſo doch des deutſch-patriotiſchen Sinnes der Umſtand zu berückſichtigen ſeyn, daß die Univerſität Erfurt, in der Mitte von Deutſchland gelegen, vorzugsweiſe, ja wohl faſt ausſchließlich von Deutſchen beſucht und daß ſie nicht in Nationen getheilt war. Durch das Letztere war eine Hauptquelle des corporativen und völkerſchaftlichen Parteiweſens verſtopft und der Nationalſinn der hier unvermiſcht und ungetrennt zuſammenlebenden Deutſchen konnte ſich um ſo kräftiger entwickeln; wie wichtig aber dieß war, wird Jeder einſehen, der da weiß, daß die große kirchliche Umgeſtaltung des 16ten Jahrhunderts, wenigſtens in unſerem Vaterlande, nur zu bewirken war durch Männer, in denen ſich eine tiefchriſtliche und eine national-deutſche Geſinnung aufs Innigſte durchdrang; und in der That waren auch die beiden Männer, die wir, obwohl in verſchiedener Miſchung, als die vorzüglichſten Repräſentanten dieſer Durchdringung des Deutſchen und des Chriſtlichen betrachten können, Hutten und Luther, Zöglinge der Univerſität Erfurt.

Sehen wir auf die Perſonen, die als Begründer des Geiſtes der Univerſität, oder als Lehrer und Zeitgenoſſen für die Bildung Weſels wichtig werden konnten, ſo muß man geſtehen, daß Erfurt, welches nachmals ſo große geiſtige Helden ausſendete, in der erſten Zeit nicht gerade viele hervorragende Perſönlichkeiten aufzuweiſen hat. Der wiſſenſchaftliche Geiſt in Deutſchland war am Ende des 14ten und in der erſten Hälfte des 15ten Jahrhunderts noch zu ſehr im Alter der Kindheit; er mußte naturgemäß erſt allmählig heranwachſen, um mit dem 16ten Jahrhundert in die Zeit der männlichen Reife zu treten. Doch war Erfurt von Anfang an nicht entblößt von Männern, deren Namen wenigſtens im Vaterlande mit Ehren genannt wurden, und gegen die Mitte des 15ten Jahrhunderts hin treffen wir immer mehrere, die, wenn auch in verſchiedener Richtung, für die künftige geiſtige und kirchliche Entwickelung von Bedeutung waren. Wir ſehen hier natürlich beſonders auf die Theologen. Tritheim nennt uns einen Johann von Erfurt, ge-

borenen Thüringer und Mitglied des Franciscaner-Ordens, als einen in der h. Schrift, in der Philosophie und in den Rechten wohl erfahrenen und gelehrten Mann, der sich auch durch Schriften großes Ansehen erworben, aber Näheres berichtet uns der wackere Abt von ihm nicht, und nach der Stellung, die er ihm gibt, scheint derselbe noch vor der Stiftung der Universität geblüht zu haben [1]). Als erster Professor der Theologie an der neuerrichteten Hochschule tritt Angelus von Dobelin (Döbeln) auf, Mitglied des Augustiner-Ordens, früher im Kloster zu Grimma, seit er nach Erfurt berufen war, ausgezeichnet als Lehrer und Prediger [2]). Neben ihn ist der, wahrscheinlich etwas jüngere, aber doch gleichzeitige Johann Zachariä zu stellen [3]) ein geborener Erfurter, gleichfalls Augustiner, zum Theil in Italien gebildet und in Bologna zum Doctor der Theologie promovirt, später in seiner Vaterstadt als Lehrer der Theologie und in seinem Orden durch bedeutende Würden hervorragend, auch als ein „gelehrter und hurtiger" Mann in Geschäften der Stadt am päpstlichen Hofe gebraucht [4]). Beide Männer machten sich nicht nur durch Schriften bekannt, der Erstere durch einen Commentar über die Sentenzen und eine Logik, der Zweite ebenfalls durch einen Commentar über die Sentenzen, durch exegetische Werke und Predigten [5]), sondern sie erwarben sich auch gemeinsam noch einen besonderen Ruhm als Abgesandte der Universität auf dem Concil zu Constanz. Hier soll Angelus von Dobelin als Prediger einen so großen Eindruck auf den Papst gemacht haben, daß derselbe ihn einen wahren Engel nannte [6]);

1) Jo. *Trithemius* de scriptor. eccles. cap. 630. p. 149. ed. Fabric. Tritheim nennt diesen Johann von Erfurt zwischen Männern, die um die Mitte des 14ten Jahrhunderts lebten.

2) Erhard B. 1. S. 186.

3) Ebendaselbst.

4) Falkenstein S. 292.

5) Jo. *Trithem.* de scriptor. eccles. cap. 733. p. 170. Die exegetischen Werke beziehen sich auf die 3 ersten Bücher des Pentatench und paulinische Briefe.

6) Erhard B. 1. S. 171.

Zachariä aber, den auch Tritheim als einen ſehr feinen Kopf und ſcharfſinnigen Disputator rühmt, that ſich beſonders als Gegner Huſſens hervor und bekämpfte den verhaßten Ketzer ſo ſiegreich, daß ihm der Papſt — eine Ehre, die ſonſt nur hohen Häuptern zu widerfahren pflegte — eine geweihte goldene Roſe verehrte, die er zum Andenken ſeiner der Kirche geleiſteten Dienſte auf dem Baret tragen ſollte [1]). Dieſe beiden erfurter Theologen, namentlich der letztere, erſcheinen allerdings ganz dem Intereſſe der herrſchenden Kirche und Hierarchie hingegeben; aber anders ſtellt ſich die Sache ſchon bei den Abgeordneten, welche die Univerſität Erfurt im J. 1432 auf die Basler Kirchenverſammlung ſandte. Unter dieſen war als Theologe der bedeutendſte Matthias Döring (Thoring) [2]). Geboren zu Kyritz in der Mark Brandenburg, Franciscaner, ſeit 1424 Doctor der Theologie, lehrte und predigte er in Erfurt mit großem Beifall; auf dem Concil zu Baſel aber ſtellte er ſich auf die Seite der Oppoſitionspartei und wurde daher auch von dem Theile ſeines Ordens, der es mit dem Concil gegen den Papſt hielt, zum General gewählt; zwar legte er dieſe Würde nach einiger Zeit nieder und zog ſich in das Kloſter zu Kyritz zurück, wo er auch, nachdem er ſich mehrfach als theologiſch-philoſophiſcher und exegetiſcher Schriftſteller ausgezeichnet, ſtarb; aber er iſt uns doch ein Beiſpiel, wie der antihierarchiſche Geiſt auch unter den erfurter Theologen Wurzel geſchlagen, und eine Bürgſchaft, daß dieſer Geiſt, da er ſich eines ſo bedeutenden und einflußreichen Mannes bemächtigt hatte, ſchon eine gewiſſe Gewalt ausübte. Ein etwas ſpäter lebender Repräſentant derſelben Richtung iſt Johann Kannemann, Minorite zu Erfurt, der als

1) Falkenſtein S. 295 und 296. Auf ſeinem, ſpäter noch ſichtbaren, Grabſteine in der Auguſtiner-Kirche war Zachariä mit der päpſtlichen Roſe auf dem Baret ausgehauen.

2) Erhard S. 171. Seine Begleiter waren: Nicol. Bayer, Doctor des geiſtl. Rechtes und Procanzler der Univerſität, Johann Schunemann, Doctor der Medicin, Arnold Weſtphal, Licentiat der Rechte, ſpäter Biſchof zu Lübeck. Über Döring ſiehe das Weitere bei Erhard, S. 188. 189.

gelehrter Theologe und Prediger zu derſelben Zeit mit Weſel (um 1460) blühte, und, da er, wie Tritheim ſagt [1]), über die geiſtliche Gewalt ſchlimme Gedanken hegte, ein Gegenſtand ſowohl der theologiſchen Polemik von Seiten Johanns von Hagen, als kirchlicher Verfolgung von Seiten des Provincials der Minoriten in Sachſen wurde.

Neben dieſen Männern erwähnen wir vornehmlich Gottſchalk Greſemunt [2]), häufig auch nach ſeinem Geburtsorte in Weſtphalen, Gottſchalk von Meſchede genannt, um 1429 Magiſter der Philoſophie, zehn Jahre ſpäter Doctor der Theologie, bald darauf Canonicus bei der St. Marienkirche und Profeſſor der Theologie, geſtorben um 1470, nachdem er ſeit 1457 mehrmals das Rectorat bekleidet. Von dieſem Manne iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß er einer der Lehrer Weſels war, denn ſeine öffentliche Lehrthätigkeit fällt gerade in die Zeit, in welche wir die Studienperiode Weſels zu ſetzen haben. Tritheim rühmt an ihm [3]) Schärfe des Geiſtes, Vertrautheit mit der Schrift, Bekanntſchaft mit der weltlichen Philoſophie, ein muſterhaftes Leben und eine Gründlichkeit im theologiſchen Unterricht, vermöge deren er ſich unter den Zeitgenoſſen einen hohen Namen erworben, auch gibt er einige, beſonders in das dogma-

1) *Trithem.* de script. eccles. c. 813. p. 190: ... qui *de potestate ecclesiastica male sentiens*, cum a ministro Saxoniae [Provinciali Ordinis minorum per Saxoniam] quaereretur, ad carcerem fuga lapsus ad observantiales confugit, et errorem cum vita deinceps emendavit. Corripuerat eum Johannes *de Hagen* [über ihn ſ. unten], Carthusiensis vir doctissimus jampridem et ad semitas aequitatis revocavit. Als Schriften Kannemanns gibt Tritheim folgende Tractate an: Defensorium sui. — De passione Domini. — Sermones varii. — Quaestiones quaedam.

2) Erhard S. 189.

3) De Script. eccles. cap. 831. p. 198 und 199. Die Schriften Greſemunts, die Tritheim anführt, ſind: Quaestiones Sententiarum Libr. IV. Sermones et Collationes Lib. 1. Quaestiones variae disputatae Lib. 1. Et alia complura. Unmittelbar vor Greſemunt nennt Tritheim auch noch als einen andern zur ſelben Zeit berühmten erfurter Theologen Benedict Stendel aus Halle, von dem beſonders Commentarien über die Bücher des Pentateuchs angeführt werden. De script. eccles. cap. 830. p. 198.

tiſche Fach einſchlagende, Schriften von ihm an; etwas Characteriſtiſches aber, wodurch er gerade auf die Geiſtesrichtung Weſels Einfluß geübt haben könnte, wird uns von ihm nicht berichtet, namentlich finde ich keine Andeutung, daß er in die damals ſchon ſo vielfach verbreiteten reformatoriſchen Tendenzen eingegangen wäre. Deſto gewiſſer aber iſt dieß von einem andern Manne, der damals in Erfurt lebte, dem oben ſchon geſchilderten Jacob von Jüterbock: dieſer hatte ſich vermuthlich in den dreißiger, ſpäteſtens zu Anfang der vierziger Jahre des 15ten Jahrhunderts im Karthäuſer-Kloſter zu Erfurt niedergelaſſen und wirkte hier bis zum J. 1465 als ein hochangeſehener Theologe durch Lehre und Schriften; von ihm iſt uns urkundlich bekannt, daß er, wie Wenige unter den Zeitgenoſſen, das Bedürfniß einer Reformation erkannte, daß er dieſelbe aufs Innigſte erſehnte, und wenn auch ſtill und ohne Hoffnung unmittelbaren Erfolges, doch eifrigſt herbeizuführen ſuchte. Ein ſolcher Mann aber konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf den Geiſt der ganzen Hochſchule, und ſelbſt diejenigen, die nicht ſeine unmittelbaren Zuhörer waren, hatten an ihm das erweckende und belebende Vorbild eines ebenſo frommen und innerlichen, als frei und muthig vorwärts ſtrebenden Theologen.

Blicken wir auf dieſe früheren erfurter Theologen zurück, ſo tritt uns, ſofern wir überhaupt etwas von ihrer kirchlichen Stellung wiſſen, die zwiefache Richtung, die in der ganzen Zeit war, auch in ihrem Kreiſe entgegen: auf der einen Seite das eifrige Anſchließen an Papſtthum und Hierarchie, auf der andern die reformatoriſch geſinnte Oppoſition gegen Beides im Sinne der großen Concilien von Conſtanz und Baſel; als Repräſentant der erſteren Richtung wäre Johann Zachariä zu nennen, als Repräſentanten der andern Matthias Döring, Jacob von Jüterbock, und vorübergehend wenigſtens Johann Kannemann; nun ſtanden aber dieſe Männer, obwohl nur ihre Namen auf uns gekommen ſind, mit ihrer Denkweiſe gewiß nicht allein, ſondern ſie waren beiderſeits von einer Schaar Gleichgeſinnter umgeben, und ſo dürfen wir vorausſetzen, daß

damals, als Weſel nach Erfurt kam, auch dort, wie an vielen andern Orten, außer einer Zahl von Indifferenten, eine entſchieden papiſtiſche und eine Oppoſitions-Partei ſchon vorhanden war, und man kann der ganzen Zeitentwickelung gemäß vermuthen, daß die erſtere gegen die letztere immer mehr zurücktrat.

Unter dieſen Verhältniſſen bezog Johann von Weſel die Univerſität Erfurt, wahrſcheinlich — denn eine genauere Zeitbeſtimmung liegt uns nicht vor — gegen das Jahr 1440; denn im J. 1445 wurde er bereits Magiſter der freien Künſte, der Erlangung dieſer Würde aber mag eine etwa fünfjährige Studienzeit vorangegangen ſeyn. Dieſe Zeit war ohne Zweifel vorzugsweiſe mit dem Studium der ſcholaſtiſchen Dialectik ausgefüllt. Zwar wurde Erfurt in der Folge auch eine Wiege humaniſtiſcher Studien: wir finden ums J. 1460 einen Petrus Luderus als öffentlichen Lehrer der Dichtkunſt [1]) daſelbſt angeſtellt; ſechs Jahre ſpäter wirkte dort Jacob Publicius aus Florenz, der unter den Zeitgenoſſen für einen wackern Redner und Dichter galt; um 1485 hielt ſich Conrad Celtes einige Zeit in Erfurt auf [2]), auch ſtudierten zwei für die Herſtellung der klaſſiſchen Literatur hochwichtige Männer, Rudolph Lange und Johann von Dalberg in Erfurt [3]); aber alles dieß fällt in eine ſpätere Zeit; Weſel, wenn er auch beim erſten Beginn dieſer Entwickelung ſich noch in Erfurt befand, war doch ſchon zu bejahrt und zu ſehr in ſeiner Bildung abgeſchloſſen, als daß er davon noch hätte berührt werden können, auch finden wir in ſeinen Schriften keine Spur, weder inniger Vertrautheit mit der alten Literatur, noch auch nur einer gewiſſen Vorliebe für

1) Vergl. Erhard Geſch. des Wiederaufblühens wiſſenſch. Bildung in Deutſchland, B. 1. S. 302. Der genannte Luderus könnte möglicherweiſe derſelben thüringiſchen Familie angehört haben, aus welcher der Reformator Luther ſtammte, denn dieſer ſchrieb ſich auch häufig Luderus oder Luder; eine weitere hiſtoriſche Spur für dieſe Vermuthung haben wir jedoch nicht aufzuweiſen.

2) Erhard B. 2. S. 13 und beſ. S. 19 ff.

3) Erhard B. 1. S. 302. 303. 309. C. *Ullmann* Memoria Jo. *Dalburgii*, summi Univers. Heidelb. patroni. Heidelb. 1840. p. 5. 6.

das Studium derſelben. Als Lehrer Weſels möchte ich beſonders, außer ſolchen, deren Namen uns ganz unbekannt geblieben, Gottſchalk Greſemunt vermuthen; er war ſeit 1429 Magiſter der Philoſophie, ſeit 1439 Doctor der Theologie, und ſpielte damals als Philoſoph und Theolog eine Hauptrolle bei der Univerſität; zugleich aber iſt kaum zu bezweifeln, daß auch der zu derſelben Zeit in Erfurt wirkende Jacob von Jüterbock Einfluß auf Weſel hatte, denn dieſer Theologe war unter den Zeitgenoſſen viel zu bedeutend, als daß er nicht den empfänglichen Geiſt Weſels hätte ergreifen ſollen; und wenn wir einen jüngeren Mann in der unmittelbaren Nähe eines älteren eine genau verwandte Richtung einſchlagen ſehen, ſo liegt wohl nichts näher, als die Vermuthung, daß jener von dieſem bis zu einem gewiſſen Grade beſtimmt wurde; und ſo dürften wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß Weſel ſich von Greſemunt beſonders das Material der philoſophiſchen und theologiſchen Wiſſenſchaften aneignete, von Jacob von Jüterbock aber am meiſten ſeine eigenthümliche Richtung empfing. Möglicherweiſe könnte auf Weſels Oppoſitionstendenz auch der oben genannte Johann Kannemann einen Einfluß gehabt haben; doch iſt dieß minder wahrſcheinlich, da derſelbe mit Weſel gleichzeitig, vielleicht ſogar jünger war, und nicht eben ſehr bedeutend geweſen zu ſeyn ſcheint. In dieſer Zeit trat Weſel auch in den geiſtlichen Stand, jedoch ohne ein Kloſtergelübde zu übernehmen.

Wann Weſel aus dem Stande des Schülers in den des Lehrers übergegangen, iſt ganz genau nicht anzugeben. Vielleicht machte ſich dieſer Übergang bei ihm, wie bei Andern, allmählig. Auf jeden Fall wohl bald, nachdem er Magiſter der Philoſophie geworden. In der Schrift über den Ablaß, welche er um die Zeit des Jubeljahres 1450 verfaßte[1]), nennt er ſich bereits „berufenen Profeſſor der heiligen Schrift.“ Nicht lange nachher — es wird uns das J. 1456 angegeben — wurde er Doctor der Theologie, und ſeit dieſer Zeit zeichnete er ſich ſo-

1) *Motschmanni* Erfordia litter. contin. p. 23.

wohl als Universitätslehrer, wie als Prediger in hohem Grade aus. Der Zeitgenosse Wimpheling nennt ihn eine Zierde Erfurts, und der berühmteste Zögling der Erfurter Universität, Luther, sagt von ihm [1]: „Johannes Wesalia hat zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister worden;" eine Äußerung, aus der wir Zweierlei ersehen, erstlich, daß Wesel eine solche wissenschaftliche Bedeutung bei der Universität hatte, vermöge deren die Nachwirkungen seines Geistes und seiner Lehre sich noch eine Reihe von Decennien nach seinem Abtreten bis in den Anfang des 16ten Jahrhunderts hinein erstreckten, und zweitens, daß Wesel als Philosoph der in jener Zeit überhaupt mit den freieren Geistesrichtungen verschwisterten nominalistischen Denkweise zugethan war, denn wir wissen, daß Luther in seiner früheren Lebensperiode Nominalist war [2], und wenn er aus Wesels Büchern vornehmlich Magister wurde, so ist mit Bestimmtheit vorauszusetzen, daß dieser es auch gewesen.

Was uns sonst noch aus der Zeit von Wesels Aufenthalt in Erfurt überliefert ist, besteht in Folgendem. Um 1450, da Wesel sich schon unter der Zahl der erfurter Professoren befand, wurde auf Befehl Nicolaus V. von der abendländischen Christenheit das große Jubeljahr begangen; Unzählige wanderten nach Rom; damit aber auch die, welche von dieser Wallfahrt abgehalten waren, der Gnaden des Jubeljahrs theilhaftig werden könnten, gab der Papst noch besondere Vergünstigungen und sendete, die Jubelzeit verlängernd, im Jahre 1451 den berühmten Cardinal Nicolaus von Cusa nach Deutschland, um Ablaß zu verkündigen und dagegen die in einen aufgestellten Kasten geworfenen Gaben der Büßenden für den Papst einzusammeln. Dieser, auch persönlich berühmte, Prälat, mit einem geringen Gefolge auf einem Maulesel umherziehend, wurde überall von Fürsten, Klerisei und Volk aufs Feierlichste empfangen und unter Preisgesängen in die Kirchen geleitet, wo er Messe zu lesen

1) In der Schrift de Conciliis, Walch XVI, 2743.

2) Jac. *Thomasius* de doctorib. scholastic. latin. §. 17.

oder zu predigen pflegte; er kam auch nach Erfurt, und wurde hier in der gewohnten feierlichen Weise vom Klerus und der Bürgerschaft auf das Stift Mariä und Severi geführt; dann ritt er in das Peterskloster und predigte auf dem grünen Rasen vor demselben; um Himmelfahrt hielt er auf dem Markte von einem steinernen Predigtstuhle eine Rede an das Volk, und ebenso des folgenden Tages auf dem Petersberge, wobei ein so unmäßiges Gedränge war, daß einige Menschen das Leben einbüßten [1]). Wir dürfen nicht zweifeln, daß auch unser Wesel unter der Zuhörerschaft des berühmten Cardinals sich befand, aber auf ihn machten das Ablaßgepränge und die Reden des, seinen früheren freisinnigeren Grundsätzen untreu gewordenen, Kirchenfürsten gewiß nicht den Eindruck, wie auf die Masse des Volkes [2]): denn wir wissen aus seiner Schrift über den Ablaß, wie abweichend von den kirchlich herrschenden Lehren er über diesen Punct dachte, und es ist wohl möglich, daß auch die Eindrücke, die er bei des Cusaners Anwesenheit in Erfurt empfing, ihn in dieser Denkart bestärkten. Ein ähnliches Schauspiel wiederhohlte sich im Jahre 1454, da der bekannte Bußprediger, der italiänische Franciscaner-Mönch, Johann von Capistrano, nach Erfurt kam und daselbst zwei Stunden nach einander predigte [3]). Dieser Mann, in den Abruzzen geboren, ein Schüler des heiligen Bernardin von Siena, nicht ungelehrt als Theologe, aber weit ausgezeichneter, ja weltberühmt als Volksredner [4]), einer der feurigsten Eiferer für das Papstthum und die

1) Falkenstein S. 313.

2) Er mochte vielleicht ähnliche Empfindungen haben, wie die waren, welche Luthern seine 55ste These eingaben: „Des Papsts Meinung kann nicht anders seyn, denn so man das Ablaß, das das geringste ist, mit Einer Glocken, Einem Gepräng und Ceremonien begehet, daß man dagegen und viel mehr das Evangelium, welches das größte ist, mit hundert Glocken, hundert Gepräng und Ceremonien ehren und preisen solle."

3) Falkenstein S. 315.

4) Trithem bezeichnet ihn als divini verbi praedicator celeberrimus, qui multos verbo et exemplo ab iniquitate convertit. De script. eccles.

katholiſche Lehre, hatte ſchon früher Italien durchzogen, um die abtrünnigen Genoſſen ſeines Ordens, die Fratricellen, zu bekämpfen, und befand ſich jetzt, dem Rathe des Äneas Sylvius zufolge, auf Nicolaus V. Befehl auf einer Miſſion nach Deutſchland und Böhmen, die Huſſiten zu bekehren und einen Kreuzzug gegen ſie zu Stande zu bringen. Nachmals ſelig und heilig geſprochen, ſtand Capiſtrano ſchon damals unter dem Volk im Rufe eines Heiligen und Wunderthäters, und empfing vielleicht noch lebhaftere Beweiſe der Begeiſterung für ſeine Perſon, als der gelehrtere und ruhigere Nicolaus von Cuſa. Aber auch dieſe aufregende Erſcheinung ging, wie es ſcheint, ſpurlos an Weſel vorüber, denn er wurde durch den kühnen, ſonſt oft ſehr erfolgreichen, Bekämpfer der Ketzer ſo wenig umgeſtimmt, daß er vielmehr ſpäter ſelbſt in den Verdacht huſſitiſcher Ketzerei kam. Auch wurde durch dieſe an der Univerſität Erfurt vorüberziehenden und dem Geiſte Weſels ſo wenig entſprechenden Erſcheinungen das Anſehen unſeres reformatoriſchen Theologen nicht erſchüttert. Nachdem er, wie bemerkt, 1456 Doctor der Theologie geworden, erwarb er ſich nicht nur, um Luthers Ausdruck zu gebrauchen, ein herrſchendes Anſehen als Lehrer, ſondern er wurde auch 1458 unter dem Grafen Johann von Henneberg zum Vice-Rector der Univerſität gewählt [1]). Zu dieſer Zeit war Weſel auch ſchon ſo bedeutend, daß ein anderer berühmter erfurter Theologe, der Karthäuſer Johann Hagen (Johannes de Indagine), ein Mann, der in ſehr vielfachen kirchlichen Beziehungen ſtand und einer der fruchtbarſten Schriftſteller ſeiner Zeit war, ſo eifrig in ſeinen Studien, daß er ſogar mit der Butter, die man ihm zum Eſſen brachte, ſeine nächtliche Lampe nährte, ſich veranlaßt ſah, ein Buch gegen

cap. 804. p. 187. ed. Fabric. Vergl. Schröckh K. Geſch. Th. 33. S. 421. Th. 34. S. 728.

1) Falkenſtein S. 315.: „Anno 1458 war Graf Johann zu Henneberg Rector Magnificentissimus, deſſen Vice-Rector der damals berühmte und gelehrte Theologus, M. Joh. Weſel, gemeiniglich *Vesalia* genannt, deſſen Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach bei dieſer Univerſität in ein ſonderbares Anſehen gekommen."

Weſel zu ſchreiben [1]). Ob dieß eine von den zahlreichen Schriften Hagens war, die uns Tritheim [2]) nennt, und welche? iſt nicht genau zu beſtimmen, da bei keiner derſelben bemerkt iſt, daß ſie gegen Weſel gerichtet ſey, wahrſcheinlich aber galt es eine Verhandlung über kirchliche Grundſätze, wie denn unter den Abhandlungen Hagens nicht wenige von dieſem Inhalte ſind, und vielleicht dürfen wir vermuthen, daß ſich die Polemik auf die Lehre vom Ablaß bezog, denn darüber hatte ſich Weſel ſchon auf eine Weiſe ausgeſprochen, die mit der geltenden Lehre wenig zuſammenſtimmte und zur Gegenrede wohl veranlaſſen konnte. Dieß führt uns auf eine weitere Betrachtung, für die wir beſtimmtere geſchichtliche Grundlagen haben, als für das Bisherige.

Zweites Hauptſtück.

Johann von Weſel und der Ablaß.

Die Lehre vom Ablaß iſt eine der beziehungsreichſten und merkwürdigſten des katholiſchen Syſtems: in ihr laufen wie in einem Brennpuncte alle Radien der hierarchiſchen Tendenzen zuſammen, in ihrer Praxis aber, beſonders wie ſie im Laufe

1) S. Falkenſtein ebendaſelbſt.

2) De script. eccles. cap. 822. p. 195. Tritheim ſagt von ihm: Johannes *Hagen*, alias *de Indagine*, natione Teutonicus, ordinis Carthusiensium, domus montis Salvatoris prope Erfordiam, Prior in Ysenach, et in Stetyn, vir in divinis Scripturis studiossisimus et valde eruditus atque in jure canonico egregie doctus, ingenio clarus, consilio promptus et providus. Scripsit aperto sermone multa praeclara volumina ad Principes, Episcopos et alios Ecclesiarum praelatos, de variis ac diversis quaestionibus interrogatus. Tritheim erwähnt, Hagen ſolle mehr als 300 Tractate verfaßt haben, wovon aber nur ein kleiner Theil zu ſeinen Handen gekommen; doch führt er noch 60 an. Unter dieſen iſt auch die Schrift gegen den mit Hagen und Weſel gleichzeitig in Erfurt lebenden Joh. Kannemann, der, wie bemerkt, auch eine Zeit lang die kirchliche Oppoſitionsrichtung verfolgte.

des 15ten Jahrhunderts geübt wurde, stellt sich die Veräußerlichung der Kirche in der schroffsten Gestalt dar. Es war sehr natürlich, daß von hier die reformatorischen Bewegungen des 16ten Jahrhunderts ausgingen. Luther und seine Genossen setzten dem Äußerlichsten das Innerlichste entgegen, und, indem sie das Gewebe der Hierarchie und der Scholastik zu entwirren versuchten, wurden sie von einem Puncte zum andern geführt, so daß sich unausbleiblich ein Kampf gegen das ganze katholische System entzündete, der zuletzt die klar bewußte Durchbildung und Befestigung zweier von Grund aus verschiedenen Richtungen zur Folge haben mußte. Aber wie in allen Dingen der Art weder das Gute noch das Schlimme plötzlich kommt, so hatte auch das Dogma vom Ablaß einen Proceß von Jahrhunderten durchgemacht, ehe es seinen Höhepunct erreichte, und gleicherweise war die Opposition durch mehr als ein Jahrhundert herangewachsen, ehe sie in der Reformation zum Durchbruche kam; ja bei Luther selbst noch sind in dieser Beziehung verschiedene Perioden zu unterscheiden, denn anfänglich bestritt er bekanntlich nicht den Ablaß an sich, sondern nur die Misbräuche desselben, und erst in der Folge wurde er in consequentem Fortschritt zur Verwerfung des Ganzen genöthigt. In der Entwickelung dieser Opposition nun bildet Johann von Wesel auf dem eigentlich theologischen Gebiete eines der bedeutendsten Glieder; er ist gleichsam ein schon weit vorgeschobener Posten, indem er, weit über die früheren, nur einzelne Verderbnisse bekämpfenden, Gegner des Ablasses hinausgehend, schon das ganze Institut und dessen Grundlagen scharf und allseitig eindringend ins Auge faßt. Um aber seine eigenthümliche Stellung und den Inhalt seiner Polemik ganz zu verstehen, müssen wir ebensowohl die Ausbildung der Lehre vom Ablaß selbst, als die Anfänge der theologischen Opposition gegen dieselbe genauer darlegen.

Der Ablaß[1]) ist ursprünglich Erlassung der kirchlichen Strafen und Büßungen, und, in sofern er mit der Buße, als

1) Zur Geschichte des Ablasses siehe besonders: *Amort* de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Aug. Vindel. 1735.

kirchlichem Inſtitut, zuſammenhängt, verlieren ſich ſeine Anfänge in die älteſten Zeiten der chriſtlichen Gemeinde. Die erſte Kirche wachte ſo ſtreng über der Reinheit ihrer Mitglieder, daß ſie offenkundige Sünder oder Ungetreue von ihrer Gemeinſchaft gänzlich ausſchloß. Wollte der Ausgeſtoßene wieder aufgenommen werden, ſo mußte er ſich einer, oft ſehr ſchweren und langwierigen, Bußzucht unterwerfen. Die Büßungen beſtanden in freiwillig übernommenen Entbehrungen und Selbſtpeinigungen, ſo wie in Tugendübungen, namentlich Gebeten und Werken der Barmherzigkeit. Vermöge genügender und ordnungsmäßiger Leiſtung derſelben und in ſofern man darin wirklich Zeichen reuevoller Geſinnung wahrnahm, wurde der Büßende in gewiſſen geregelten Abſtufungen wieder in die Gemeinſchaft aufgenommen. Zeigten ſich ſchon in den erſten Stadien der Bußzeit entſchiedene Spuren der Beſſerung, ſo konnte die Strenge der Büßung auch ermäßigt oder ihr Verlauf abgekürzt werden und dieß war der erſte, an ſich unverwerfliche, harmloſe Anfang des Nach- oder Ablaſſes. Was in der älteſten Zeit nur von den Excommunicirten gegolten hatte, wurde ſpäter auf alle Sündigenden ausgedehnt; die Bußdisciplin wurde umfaſſender, aber eben darum, beſonders bei der ſtarken Zunahme der chriſtlichen Gemeinſchaft auch unter den hohen und höchſten Ständen, nachſichtiger und laxer. Im Mittelalter erhielt die Buße, in ſofern ſie nicht bloß als etwas Innerliches und Sittliches, ſondern vorzugsweiſe als eine kirchliche Handlung aufgefaßt wurde, eine Stellung unter den Sacramenten. Peter der Lombarde und Thomas von Aquin bildeten die Lehre, wie von den andern Sacramenten, ſo auch vom Sacramente der Buße vorzugsweiſe aus. Man unterſchied zwar innere und äußere Buße und betrachtete die letztere nur dann als gültig und wirkſam, wenn ihr die erſtere zum Grunde lag, aber man legte doch, vermöge der ganzen Richtung der Zeit auf das Äußerliche und Geſetzliche und wegen des Zuſammenhangs mit andern kirchlichen Inſtitutionen, auf die äußerliche Buße einen überwiegenden Werth. Als weſentliche Beſtandtheile des Sacramentes der Buße wurden nach dem Vor-

gange einiger Alten und beſonders des Hildebert von Tours die Zerknirſchung des Herzens, das Bekenntniß des Mundes und die Genugthuung des Werkes angeſehen. Das Letzte iſt es, worauf es uns hier am meiſten ankommt.

Die Buße correſpondirt in gewiſſer Beziehung der Taufe: dieſe nämlich, als rein ſacramentliche Handlung das chriſtliche Leben beginnend, vermittelt die Vergebung der Schuld der Erbſünde und der früher begangenen Sünden, jene, nicht bloß ein Sacrament, ſondern auch eine Tugend, und durch das ganze Leben (ſey es actu, oder nur habitu) fortdauernd, vermittelt die Vergebung der Sünden, die im Laufe des Lebens begangen werden. Für dieſe perſönlichen Sünden muß nämlich auch perſönliche Genugthuung geleiſtet werden und dieß geſchieht eben durch den dritten Theil der Buße, die guten Werke. Dieſe werden von dem Prieſter als dem Verwalter des Sacramentes und als dem mit der Schlüſſelgewalt ausgerüſteten Richter an Chriſti oder Gottes Statt nach Maaßgabe des Vergehens beſtimmt und auferlegt; ſie beſtehen vorzugsweiſe in Faſten, Gebet und Almoſen, und haben ebenſowohl die Bedeutung, die vergangene Sünde zu tilgen, als vor zukünftiger zu bewahren. Wie nun in früherer Zeit die Büßungen der Excommunicirten häufig gemildert worden waren, ſo trat im Laufe des Mittelalters etwas Ähnliches in Betreff der Bußwerke der Sündigenden überhaupt ein. Man erlaubte, eine ſtrengere Art der Buße mit einer bequemeren zu vertauſchen, man geſtattete, daß der Sünder, ſtatt ſelbſt Buße zu leiſten, Stellvertreter eintreten laſſen durfte, man nahm endlich ſtatt des Bußwerkes auch irgend eine Leiſtung zur Förderung der Kirche und zur Ehre Gottes an. Das Letztere wurde die eigentliche Grundlage des Ablaſſes. Aber auch hier ging es ſtufenweiſe. Zuerſt handelte es ſich vorzugsweiſe um thätige Leiſtungen für die Kirche, dann erſt mehr und mehr um Geld, endlich wurde es eine reine Geld-Speculation. Anfänglich bildete ſich die Sache im Leben, dann trat die Scholaſtik hinzu und gab den Misbräuchen eine wiſſenſchaftliche Unterlage, und hierauf erſt, nachdem das Inſtitut ſein kirchliches und ſchul-

mäßiges Fundament erhalten, riß eine Praxis ein, die alle Grenzen überſtieg.

Den erſten großen Impuls zur Einführung des eigentlichen Ablaſſes gaben bekanntlich die Kreuzzüge. Urban II. verhieß auf der großen Synode zu Clermont 1096 allen denen, die an dem erſten, von ihm vorgeſchlagenen, Kreuzzuge, als einem kirchlich hochverdienſtlichen Werke, theilnehmen würden, vollſtändigen Ablaß (Indulgentias plenarias); von da an wurde dieſe kirchliche Gnade zwei Jahrhunderte hindurch eine der ſtärkſten Triebfedern zur Erneuerung und Belebung der Kreuzzüge, obgleich unbefangene Zeitgenoſſen wohl einſahen, daß die über das Meer Ziehenden zwar den Himmelsſtrich wechſelten, aber nicht die Geſinnung [1]). Bald wurde dieſelbe Wohlthat auch auf die kriegeriſchen Unternehmungen gegen die Ketzer in Europa ausgedehnt und endlich ſeit Bonifacius VIII. um 1300 auf das römiſche Jubeljahr; auch wurden ſeit derſelben Zeit einzelnen Mönchsorden und heiligen Localitäten von den Päpſten beſondere Ablaßvergünſtigungen ertheilt.

Die Sache war ſchon im vollen Gang, als dienſtwillig die ſcholaſtiſche Theologie hinzutrat, um ſie ſpeculativ zu rechtfertigen. Dieſe Begründung iſt uns für das Verſtändniß des Folgenden beſonders wichtig. Es ſind hauptſächlich drei Männer, die wir hier zu berückſichtigen haben, Alexander von Hales, Albert der Große und Thomas von Aquin; die beiden erſteren, namentlich Alexander Haleſius, legten den Grund, der heilige Thomas vollendete das Gebäude.

Alexander von Hales († 1245) gab der Ablaßtheorie ihre eigentliche Unterlage durch die Lehre von dem ſogenannten Schatze der Kirche. Dieſe Lehre beruht auf folgender Gedankenreihe. Chriſtus der Gottmenſch hat durch ſein unendlich werthvolles Leiden und Sterben für die Sünden der Menſchheit nicht nur genug gethan, ſondern auch mehr als genug gethan [2]),

1) Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt — ſagt Albert von Stade in ſeiner Chronik. Helmſt. Ausg. fol. 188.

2) Schon ein Tropfen des Blutes Chriſti würde hingereicht haben, die

er hat ein Überverdienſt erworben; an dieſes Überverdienſt Chriſti ſchließt ſich ein ähnliches, wenn auch geringeres, der Märtyrer und Heiligen an, die ebenfalls mehr geleiſtet, als das göttliche Geſetz von dem Menſchen verlangt; die Summe dieſer überſchüſſigen Verdienſte und guten Werke bildet einen, von den Urhebern derſelben gleichſam abgelöſten, objectiv exiſtirenden, unermeßlichen Schatz, welcher, weil von dem Haupte und von Gliedern der Kirche und für dieſelbe geſammelt, der Kirche angehört und natürlich unter der Verwaltung der Repräſentanten der Kirche und vorzugsweiſe ihres Oberhauptes, des Papſtes, ſteht, dergeſtalt, daß derſelbe aus dieſem Schatze nach Maaßgabe ſeiner Einſicht jederzeit etwas entnehmen kann, um denen, die des Verdienſtes ermangeln, das Erforderliche zuzulegen. „Die Indulgenzen und Nachläſſe", ſagt Alexander [1]), „geſchehen von den überſchüſſigen Verdienſten der Glieder Chriſti, zumeiſt aber von dem Überſchuß der Verdienſte Chriſti ſelbſt, die den geiſtlichen Schatz der Kirche bilden; die Verwaltung dieſes Schatzes aber ſteht nicht Allen zu, ſondern nur denen, welche vorzugsweiſe die Stelle Chriſti vertreten, den Biſchöfen." Es ſcheint ihm, daß der göttlichen Strafgerechtigkeit durch ſolche Übertragung des Verdienſtes nicht zu nahe getreten werde, in ſofern doch immer innerhalb der Kirche eine Strafe vollzogen und eine Genugthuung geleiſtet wird, „denn wenn der Papſt vollkommenen Ablaß ertheilt, ſo ſtraft er, indem er die Kirche oder ein Glied derſelben zur Genugthuung verpflichtet, oder man kann auch ſagen: der Schatz der Kirche, aus dem der Ablaß entnommen wird, entſpringt weſentlich aus den Verdienſten Chriſti und ſo ſtraft auch Gott das Böſe, indem er als Gott und Menſch für

Schuld der Menſchheit zu ſühnen, aber er hat unendlich mehr geleiſtet: non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso — heißt es in der Jubiläumsbulle Clemens VI. vom 27ſten Jan. 1343, welche die von den Scholaſtikern ausgebildete Ablaßtheorie zuerſt auch als eine kirchliche ausſprach.

1) *Alexand. Hales.* Summa. P. IV. Quaest. 23. art. 2. membr. 3.

uns litt und genug that [1])." Dem Einwande, der von Manchen gemacht wurde, daß der kirchliche Nachlaß nur vor dem Richterſtuhle der Kirche, nicht vor dem Richterſtuhle Gottes gelte, begegnet Alexander mit der Bemerkung [2]), daß unter ſolcher Vorausſetzung der Ablaß mehr eine Täuſchung, als eine Erleichterung, mehr eine Grauſamkeit, als eine Wohlthat wäre, denn die Verminderung gegenwärtiger Strafe müßte dann eine unvergleichliche Verſtärkung der künftigen göttlichen Strafe zur Folge haben; deßhalb müſſe man vielmehr ſagen, der Ablaß gelte auch vor dem Gerichte Gottes, weil Gott für nachgelaſſen achte, was die Kirche nachläßt [3]). Was den Umfang des Ablaſſes betrifft, ſo bezieht ihn ſchon Alexander von Hales auch auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen [4]), aber unter der Bedingung, daß auf Seiten des Ertheilenden die Schlüſſelgewalt, auf Seiten des Empfangenden Glaube, Liebe und Andacht, zwiſchen beiden aber eine zureichende Urſache und das rechte Verhältniß vorhanden ſey; doch läßt er ſolchen Ablaß nicht ertheilt werden auf dem Wege richterlicher Abſolution oder Vertauſchung, ſondern auf dem Wege der Fürbitte (per modum suffragii sive impetrationis).

Albert der Große († 1280), an dieſen Vorgänger ſich anſchließend, bezeichnet den Ablaß [5]) als Aufhebung der auferlegten Strafe oder Buße, hervorgehend aus der Gewalt der Schlüſſel und dem Schatze des Überverdienſtes der Vollkommenen. Die gebührende Strafe kann dem Einen nur erlaſſen wer-

1) Ebendaſ. Membr. 6.

2) Quaest. 23. art. 1.

3) Anſtatt dieſen Schluß zu machen: da das menſchliche Gericht dem göttlichen nie ganz adäquat ſeyn kann, ſo ſollte die Ablaßertheilung, welche auf dieſer Vorausſetzung ruht, nicht ſtatt finden — ſchloſſen die Scholaſtiker vielmehr ſo: da der Ablaß, wenn nicht das Gericht der Kirche dem göttlichen entſpräche, eine grauſame Täuſchung wäre, ſo muß, weil die irrthumloſe Kirche nun einmal Ablaß gibt, ihr Gericht auch vollkommen mit dem göttlichen im Einklang ſeyn.

4) Ebendaſ. art. 2. membr. 5.

5) *Albert. Magn.* in Sentent. Lib. IV. Dist. 20. art. 16. 17.

den, wenn ein Anderer, der mehr thut, als er schuldig, Vergeltung dafür leistet, und dieses Mehr ist in dem Schatze enthalten, in welchem die Kirche die Fülle der Verdienste Christi und der Heiligen besitzt. In Betreff der Geltung des Ablasses will Albert die Mitte halten zwischen zwei Extremen. Die Einen, sagt er, glauben, der Ablaß wirke an sich gar nichts, und sey nur ein frommer Trug, um die Menschen zu guten Werken wie Wallfahrten und Almosengeben, zu locken: diese machen das Thun der Kirche zu einem Kinderspiel und werden ketzerisch; die Andern, stärker als nöthig widersprechend, behaupten, der Ablaß gelte schlechthin und ohne alle weitere Bedingung so viel, als darin ausgesprochen ist: diese machen das Gericht vermöge Gottes Barmherzigkeit zu leicht [1]); das richtige Dritte aber ist, daß der Ablaß so viel gilt, als die Kirche bestimmt, daß er gelten soll. Dazu gehören jedoch sechs Bedingungen; zwei von Seiten des Ertheilenden: die erforderliche Autorität und eine fromme Ursache; zwei von Seiten des Empfangenden: Reue [2]) und Glaube an die Schlüsselgewalt; und zwei von Seiten der Kirche: der Überfluß des Schatzes der Verdienste und die richtige Würdigung der Lösung, für welche der Ablaß eingesetzt ist [3]).

Der ganzen Entwickelung des Alexander von Hales sowohl, als Albert des Großen liegt stillschweigend schon der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche eigentlich ein untrennbares, in allen Theilen sich auf sich selbst beziehendes, Ganze oder einen mystischen Leib bilde, an welchem, was das Haupt thut, allen Gliedern und, was Ein Glied thut, allen übrigen zu Gute komme, so daß vermöge dieses gliedlichen Zusammenhanges das Verdienst des Einen auf den Andern übergehen könne. Diesen Gedanken finden wir dann bei Thomas von Aquin († 1274) deutlich ausgesprochen. Er ist überhaupt auch hier der bedeutendste Repräsentant und faßt im Wesentlichen Alles zu-

1) ... nimis bonum forum dant de misericordia Dei.

2) ... et ideo semper in litteris indulgentiarum continetur: omnibus contritis et confessis.

3) justa aestimatio solutionis ejus, pro qua indulgentia est instituta.

ſammen, was in dieſer Lehre kirchlich und ſchulmäßig geworden iſt [1]).

Thomas betrachtet den Ablaß erſtlich an und für ſich, zweitens in Betreff des Ertheilenden, drittens in Betreff des Empfangenden. Was den Ablaß an ſich angeht, ſo leitet er die Geltung deſſelben mittelbar von Chriſto ab [2]): Chriſtus konnte, wie aus der Geſchichte der Ehebrecherin hervorgeht, die Strafe der Sünde ohne Genugthuung erlaſſen, alſo konnte es auch Paulus, alſo kann es auch der Papſt, der nicht geringere Macht in der Kirche hat, als Paulus hatte; außerdem kann die allgemeine Kirche nicht irren, und da dieſe den Ablaß billigt und übt, ſo muß er Geltung haben. Dieß wird nun auch, meint Thomas, von Allen zugegeben, weil es unfromm wäre, etwas, was die Kirche thut, für nichtig zu erklären. Aber Manche ſagen, er löſe nicht von der Schuld der göttlichen Strafe im Fegefeuer, ſondern nur von der Strafverpflichtung, die der Prieſter einem Büßenden auferlegt, oder von der Strafe, welche die Kirchengeſetze beſtimmen. Dieß ſcheint jedoch unrichtig: erſtlich, weil es ausdrücklich gegen das dem Petrus verliehene Privilegium wäre, welches beſagt, daß, was er auf Erden erlaſſe, auch im Himmel erlaſſen ſey; und ſodann, weil die Kirche, unter ſolcher Vorausſetzung Ablaß ertheilend, mehr verdammte, als losſpräche, indem ſie von den auferlegten Büßungen abſolvirend, an ſchwerere Strafen, nämlich die des Fegefeuers, verwieſe. Man muß alſo ſagen, daß der Ablaß ſowohl vor dem Forum der Kirche, als vor dem Gerichte Gottes gilt zur Erlaſſung der Strafe, welche nach der Zerknirſchung, dem Bekenntniß und der Abſolution noch übrig bleibt, mag dieſelbe auferlegt ſeyn oder nicht. Der Grund aber ſeiner Geltung liegt in der Einheit des myſtiſchen Körpers [3]), innerhalb welcher

1) Die hierauf ſich beziehende Abhandlung des Thomas von Aquin findet ſich in dem Supplementum tertiae partis Summae Theologiae, Quaest. XXV - XXVII.

2) a. a. O. Quaest. XXV. art. 1.

3) Quaest. XXV. art. 1.: Ratio autem, quare valere possint, est *unitas corporis mystici*, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt etc.

Einheit Viele in Werken der Buße mehr gethan, als sie schuldig waren, Viele ungerechte Leiden geduldig ertragen haben, durch die eine Masse von Strafen ausgesühnt werden konnte; und zwar ist dieser Verdienste eine so große Summe, daß sie das Maaß aller Strafschuld der Lebenden überschreiten, vornehmlich auch wegen des Verdienstes Christi, welches, obwohl in den Sacramenten wirkend, doch mit seiner Wirkung nicht auf die Sacramente beschränkt ist, sondern vermöge seiner Unendlichkeit weit über die Wirkung der Sacramente hinausgeht. In der Kirche kann Einer für den Andern genug thun; die Heiligen aber, bei denen ein Überschuß von Werken der Genugthuung gefunden wird, haben nicht für diesen oder jenen Einzelnen, welcher der Vergebung bedarf, solche Werke vollbracht, sondern für die ganze Kirche, wie auch der Apostel sagt (Col. 1, 24.), daß er das Leiden Christi für die Kirche ergänze; so sind also die besagten Verdienste ein Gemeingut der Kirche. Was aber einer Menge gemeinsam angehört, das wird unter die Einzelnen vertheilt nach dem Gutbefinden dessen, welcher der Menge vorsteht[1]). Daher, wie Einer Erlassung der Strafe erlangen würde, wenn ein Anderer für ihn genug thäte, so geschieht es auch, wenn ihm die Genugthuung eines Andern zugetheilt wird durch den, welcher die Macht dazu hat.

In Beziehung auf den Umfang der Ablaßwirkung schließt sich Thomas der Bestimmung seiner Vorgänger an[2]), daß der Ablaß so viel gilt, als die Kirche aussagt, daß er gelten soll, sobald von Seiten des Ertheilenden Autorität, von Seiten des Empfangenden Liebe und von Seiten des Bestimmungsgrundes Frömmigkeit da ist; dagegen verwirft er zwei andere Ansichten, daß sich die Wirkung des Ablasses richte, entweder nach dem Maaße des Glaubens und der Andacht dessen, der

1) ... sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

2) Quaest. XXV. art. 2.

ihn empfängt, oder nach einem billigen Urtheile der Guten; und zwar ſcheint ihm die erſte Meinung darum unzuläſſig, weil die Kirche, wenn irgendwo in ihrer Verkündigung ein frommer Betrug oder etwas Falſches wäre, ihre ganze Autorität verlieren würde, die zweite aber darum, weil ihr zufolge der Ablaß weniger eine Vergebung als eine Vertauſchung wäre, und weil auch hierbei die Kirche nicht ganz von Lüge freigeſprochen werden könnte, in ſofern bisweilen ein größerer Ablaß verkündet wird, als einer billigen Beurtheilung zu entſprechen ſcheint. Das Maaß der Wirkung im Ablaß — dieß bezeichnet Thomas als das Wahre — richtet ſich nach dem Maaße der Urſache; die bewirkende Urſache der Strafaufhebung im Ablaß aber liegt allein in der Fülle der kirchlichen Verdienſte, nicht in der Andacht, Thätigkeit oder Gabe deſſen, der den Ablaß empfängt; daher braucht auch die Quantität des Ablaſſes nicht einem dieſer Dinge, ſondern nur den Verdienſten der Kirche zu entſprechen; dieſe ſind aber immer im Überfluß da; und darum wird Jeder in dem Maaße, in welchem dieſe Verdienſte ihm zugewendet werden, der Vergebung theilhaftig. Zur Anwendung dieſer Verdienſte wird nur erfordert die Autorität des Ertheilenden und ein der Abſicht derer, welche die Verdienſte der Kirche geſammelt haben, entſprechender Grund; ſie haben aber dieſelben geſammelt zur Ehre Gottes und zum Beſten der Kirche im Allgemeinen, alſo iſt jede Urſache, die ſich auf die Ehre Gottes und das Beſte der Kirche bezieht, ein zureichender Grund zur Ertheilung des Ablaſſes. Darum kann der Ablaß auch für eine äußerliche Leiſtung zum Beſten der Kirche gegeben werden [1]), ſobald nur dieſes Zeitliche, wie z. B. Bekämpfung von Feinden der Kirche, Erbauung von Kirchen und Brücken, Wallfahrten und Almoſengeben, auf das Geiſtliche bezogen wird, und deßhalb findet auch beim Ablaß nie Simonie ſtatt, weil Geiſtliches nicht für Zeitliches, ſondern für Geiſtliches gegeben wird.

In Betreff des Ablaß Ertheilenden beſtimmt Thomas [2]), daß nicht der einfache Prieſter oder Pfarrer, ſondern

1) Quaest. XXV. art. 3. 2) Quaest. XXVI.

nur der Biſchof zum Ablaßgeben befugt ſey, denn die Ablaßertheilung iſt etwas Größeres, als die Excommunication, und da der Pfarrer zu dieſer nicht ermächtigt iſt, ſo auch nicht zu jener. Auch wird der Ablaß nicht entnommen aus den Verdienſten einzelner Perſonen oder Gemeinden, ſondern aus dem Schatze der ganzen Kirche, in welchem allein eine unerſchöpfliche Fülle (indeficientia) von Verdienſten ſich findet; daher kann nur der, welcher nicht bloß einer Gemeinde, ſondern der Kirche vorſteht und darum Prälat der Kirche genannt wird, Ablaß ertheilen [1]). Dagegen können Diaconen und andere Nichtprieſter, wie z. B. Legaten Ablaß geben, wenn ihnen ordentlicher oder außerordentlicher Weiſe eine Jurisdiction anvertraut iſt, denn der Ablaß gehört nicht, wie die ſacramentlichen Handlungen, zur Schlüſſelgewalt des Prieſterthums, ſondern zur Schlüſſelgewalt der Jurisdiction (ad clavem jurisdictionis, non ad clavem ordinis) [2]); die Wirkung dieſer letztern Schlüſſelgewalt aber hängt nicht, wie die der Sacramente, allein von Gott ab, ſondern unterliegt auch menſchlichem Urtheile [3]). Wiewohl nun aber auch die Biſchöfe und andere mit der Jurisdiction Betraute Ablaß ertheilen können, ſo ruht doch die Fülle der kirchlichen Gewalt im Papſte, während die Biſchöfe nur als Gehülfen und als ſtellvertretende Richter in den einzelnen Ländern von ihm angenommen ſind; er hat daher auch allein die Fülle der Ablaßgewalt; er kann hierin, jedoch unter Vorausſetzung zureichender Urſache, thun, was er will, die Biſchöfe aber nur ſo viel, als ſie vom Papſte

1) Quaest. XXVI. art. 1.: ... in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi et omnibus aliis valere possint, unde iste non absolvitur a poena debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille, qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentias facere.

2) Quaest. XXV. art. 2.

3) ... clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet.

zu thun angewieſen ſind, und nicht mehr [1]). Was den Gemüthszuſtand des Ertheilenden angeht, ſo wird die Wirkung des Ablaſſes nicht aufgehoben, wenn ſich derſelbe in einer Todſünde befindet [2]), denn der Ablaß geſchieht vermöge der Jurisdiction und dieſe geht durch eine Todſünde nicht verloren, auch erläßt der Ablaßgeber die Strafe nicht aus Kraft ſeiner Verdienſte, ſondern aus Kraft der Verdienſte, die im Schatze der Kirche ſind, dabei aber kommt die Güte ſeiner Perſon nicht in Anſchlag.

In Beziehung endlich auf die Ablaß Empfangenden gibt Thomas folgende Entſcheidungen [3]). Bei ihnen allerdings wird die Wirkung des Ablaſſes verhindert durch das Vorhandenſeyn einer Todſünde, denn, obwohl dieſer Gnade mehr bedürftig, ſind ſchwere Sünder ihrer doch weniger empfänglich [4]): der Todſünder iſt wie ein abgeſtorbenes Glied zu betrachten; ein abgeſtorbenes Glied empfängt keinen Einfluß von den lebenden, alſo auch der Todſünder nicht den Einfluß von den Verdienſten der lebenden Glieder; und da die Strafe nur erlaſſen wird, wenn vorher die Schuld erlaſſen iſt, ſo kann denen, die in Schuld der Todſünde leben, der Ablaß nichts nützen, ſondern nur denen, die bereut und bekannt haben [5]). Die Frage, ob auch den Mönchen der Ablaß zu gute komme? bejaht Thomas [6]), weil auch ſie durch fremdes Verdienſt gefördert werden könnten, und weil es widerſprechend wäre, wenn das Mönchsgelübde, das ein Gut iſt, mit einer Benachtheiligung verknüpft ſeyn ſollte. Ja ſelbſt dem, der den Ablaß ertheilt, kann derſelbe nützlich werden [7]), denn obwohl er nicht für ſich allein Ablaß anordnen kann, ſo würde er doch, wenn einmal Ablaß verwilligt wird, gegen die Andern zurückſtehen, wenn er nicht auch davon Gebrauch machen könnte. Dagegen verſteht ſich, daß, da aller Ablaß an gewiſſe Leiſtungen geknüpft iſt, die Kraft des Ablaſſes

1) Quaest. XXVI. art. 3.
2) Ebendaſ. Art. 4.
3) Quaest. XXVII.
4) Quaest. XXVII. art. 1.
5) contritis et confessis.
6) Quaest. XXVII. art. 2.
7) Ebendaſ. Art. 4.

aufhört, wo diese Bedingungen, als die bestimmende Ursache, nicht erfüllt werden [1]). Hieran aber knüpft sich eine wichtigere Frage, die Thomas anderwärts beantwortet [2]). Wenn nämlich aller Ablaß um einer entsprechenden Ursache und Leistung willen gegeben wird: so entsteht der Zweifel, ob derselbe auch Verstorbenen nützen könne, da diese nichts mehr zum Besten der Kirche thun können? Dieses Bedenken löset Thomas so, daß er sagt: schlechthin und direct nützt der Ablaß allerdings den Verstorbenen nichts, wohl aber kann er ihnen abgeleiteter und mittelbarer Weise zu gute kommen, sobald er darnach eingerichtet ist. Der Ablaß nämlich nützt auf zwiefache Weise, auf ursprüngliche und auf abgeleitete: auf ursprüngliche dem, der ihn empfängt, weil er das leistet, wofür der Ablaß gegeben wird, auf abgeleitete dem, für welchen Einer das thut, was die Ursache des Ablasses ist; dazu ist dann aber auch eine bestimmte, hierauf berechnete, Form des Ablasses erforderlich. Es muß z. B. heißen: „Wenn Einer dieß oder jenes thut, so soll er und sein Vater oder irgend ein ihm nahe Stehender, der sich im Fegefeuer befindet, so und so viel Ablaß haben." Ein solcher Ablaß fruchtet nicht bloß dem Lebenden, sondern auch dem Verstorbenen; denn es ist kein Grund, warum die Kirche ihre gemeinsamen Verdienste, auf die der Ablaß sich stützt, auf die Lebenden übertragen könnte und nicht auf die Todten. Die Wirkung des Ablasses auf die Verstorbenen aber läßt Thomas, wie schon Alexander von Hales gethan, eintreten nicht in Folge einer richterlichen Lossprechung (per modum absolutionis et judicii), sondern in Folge einer Lösung und Fürbitte (per modum solutionis et suffragii); eine Meinung, welche auch später, obwohl nicht ohne Widerspruch — Gerson z. B. leugnete den Einfluß des Ablasses auf die Gestorbenen [3]), Andere dagegen dachten sich

1) Ebendas. Art. 3.

2) Quaest. LXXII. art. 10.

3) *Gerson* Sermo II. pro defunctis. Desselben Abhandlung de Indulgentiis p. 514 sqq.

auch hier eine unmittelbare richterliche Entſcheidung des Papſtes — die herrſchende in der Kirche blieb [1]).

So hatte ſich die Lehre vom Ablaß in aller Vollſtändigkeit ſchon in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts ausgebildet, und das, was wir namentlich bei dem h. Thomas finden, blieb fortan kirchlicher Lehrtypus, der ſelbſt durch die tridentiniſche Synode weder antiquirt, noch abgeändert wurde. Es iſt hier nicht der Ort, eine Kritik dieſer Lehre zu liefern, aber Einiges müſſen wir doch andeuten, um die Oppoſition gegen dieſelbe theils einzuleiten, theils verſtändlich zu machen. Nehmen wir die Ablaßlehre auch in ihrer reinſten Geſtalt, wie ſie von den angeſehenſten Lehrern der Kirche dargeſtellt und durch päpſtliche Bullen legitimirt iſt, ſo bringt ſie nicht nur einen Widerſpruch in das katholiſche Syſtem ſelbſt, indem die Genugthuung des Werkes, die urſprünglich ein integraler Theil des Bußſacramentes war, davon ganz abgelöſt und allein unter den Geſichtspunct der kirchlichen Jurisdiction gebracht wird, ſondern ſie hat auch den, alle ihre einzelnen Beſtandtheile durchdringenden, Grundfehler, daß ſittliche und religiöſe Verhältniſſe, die durchaus nur als innere Größen genommen werden können, als äußere aufgefaßt werden, daß das Qualitative ganz und gar quantitativ behandelt und demzufolge ein Maaßſtab äußerlicher Berechnung, eine religiöſe Arithmetik in Anwendung gebracht wird [2]), die etwas in ſich Widerſprechendes hat. Schon um

1) Sie wurde von Sixtus IV. im J. 1477 in einer Declaration förmlich legitimirt. Amort de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. P. II. p. 292. Gieſeler II. 4. §. 147. S. 355. Note q.

2) Von dieſer Seite tritt auch im Ablaß die geſetzliche Richtung der mittelalterlich-katholiſchen Kirche, ihr Rückfall vom evangeliſchen Standpuncte auf den altteſtamentlichen hervor; denn dieſem letzteren iſt es eigen, zwiſchen der menſchlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, zwiſchen der Summe der einzelnen Geſetzeserfüllungen und der einzelnen Übertretungen im Leben des Menſchen ein arithmetiſches Verhältniß zu ſetzen, während das neue Teſtament von einem ſolchen quantitativen Verhältniſſe nichts weiß, ſondern Alles auf die Einheit der Geſinnung und Willensrichtung gründet. S. die feinen Bemerkungen von Gurlitt, Stud. und Krit. 1840. 4. S. 952.

das Überfließende des Verdienstes Christi herauszubringen, wurde geltend gemacht, daß der Erlöser, während doch ein einziger Tropfen seines Blutes zur allgemeinen Sühne hingereicht haben würde, so viel Blut vergossen habe, als ob nicht das göttliche Liebesopfer von Seiten des Gottes- und Menschensohnes und sein Versöhnungstod überhaupt, sondern die einzelnen äußerlichen Martern desselben und deren Quantität es wäre, worin der Werth und die Bedeutung liegt. Ebenso wurde auch von Seiten der Heiligen nicht ihr eigenthümliches, höheres, sittlich-religiöses Seyn, sondern es wurden ihre einzelnen Werke, und zwar insbesondere das Mehr dieser Werke als das Werthvolle betrachtet, und dieß Alles als etwas von den Persönlichkeiten völlig Abgelöstes, als ein objectiver Schatz, als eine baare Summe im Besitze der Kirche behandelt. Nach derselben Kategorie wurde auch die Zurechnung des Verdienstes Christi und der Heiligen bestimmt als rein äußerliche Übertragung eines Theiles jener Summe auf den, welchem es Noth thut; denn obwohl reuevolle Gesinnung vom Sünder gefordert wird, so geht doch nicht um ihrer willen und nach ihrem Maaße das Verdienst Christi und der Heiligen auf denselben über, sondern nur um deßwillen, was er der Kirche leistet, und diese Leistung ist auch wieder ein ganz äußerliches, vereinzeltes Werk. Die Übertragung selbst aber ist nicht eine religiös und sittlich vermittelte, sondern eine rein richterliche Handlung, ausgehend nicht von einer religiösen Persönlichkeit als solcher, denn diese Persönlichkeit kann sich ja in einer Todsünde befinden, sondern nur von ihr, insofern sie die richterliche Gewalt in der Kirche hat oder daran Theil nimmt. So war das Ganze ein gerichtlicher Proceß, ein Rechnen mit Größen, die in solcher Gestalt auf diesem Gebiete gar nicht vorhanden sind, ein äußerliches Werk im grellsten Widerspruche gegen den durch und durch innerlichen Geist des Christenthums. Zugleich ruht, was die Verdienste der Heiligen betrifft, die Ablaßtheorie auf der Voraussetzung, daß der Mensch, wenn gleich der heilige, doch immer der Mensch, nicht nur für sich ein Verdienst vor Gott haben, sondern auch

mehr thun könne, als das göttliche Geſetz von ihm verlangt, und dadurch einen reinen Überſchuß von Verdienſt auch für Andere gewinne; und wenn dieß ſchon eine ungeheure Vorausſetzung iſt, ſo iſt die andere vielleicht noch größer, die in das religiöſe Gebiet, in die Ehre Gottes, eingreift: die Lehre und Praxis der Indulgenzen nämlich ſetzt die Kirche durchaus als eine unbedingt gebietende, irrthumloſe, allwiſſend-richterliche Macht, ſie identificirt das kirchliche Gericht mit dem göttlichen, das päpſtliche mit dem kirchlichen und dadurch mittelbar *das päpſtliche mit dem göttlichen*, ſo daß dem Papſt eine Stellung angewieſen wird, vermöge deren er, als das ſichtbare Haupt des myſtiſchen Leibes Chriſti und als Vermittler aller Strafen und Gnaden, über die höchſten Fragen der Seligkeit bei Lebenden und Todten nach Gutbefinden entſcheidet. Geſetzt nun aber auch, dieſe ganze Lehre wäre richtig, es käme wirklich dem Papſt eine Stellung zu, die ſo erhaben wäre, daß der Flug der Phantaſie dieſelbe kaum zu erreichen vermag, die man nur als die eines irdiſchen Gottes bezeichnen könnte: welche unendliche Verpflichtung wäre dem Papſtthum aus ſolcher Stellung erwachſen und mit welcher, bis aufs äußerſte geſchärften, Gewiſſenhaftigkeit hätten die Päpſte, wenn ſie kühn genug waren, an eine ſolche Vollmacht in der Hand eines Staubgeborenen zu glauben, von den ihnen anvertrauten höchſten Gütern Gebrauch machen, wie hätten ſie dieſelben vor jeder Entſtellung und Erniedrigung wahren müſſen! Und was ſehen wir? Misbrauch über Misbrauch, Herabwürdigung über Herabwürdigung, länger als zwei Jahrhunderte in immer ſteigendem Maaße, bis am Ende die ſittliche Entrüſtung wie ein Gewitter über ihre Gottvergeſſenheit hereinbricht.

Schon Innocenz III. zu Anfange des 13ten Jahrhunderts hatte mancher Misbräuche wegen die biſchöfliche Ablaßbefugniß beſchränkt[1]), aber es geſchah nur, um den *päpſtlichen Ablaß* deſto ſchrankenloſer zu üben. Von da an wurde der Ablaß als ein Privilegium des römiſchen Stuhles betrachtet. Die

1) Nachweiſungen bei Gieſeler B. II. Abth. 2. §. 82. S. 497.

Päpste benahmen sich als unumschränkte Gebieter der göttlichen Gnaden; sie sollten zwar für jede Ablaßertheilung einen zureichenden Grund haben, aber niemand durfte nach diesem Grunde fragen. Was jetzt wie Spott klingen würde, die Frage: warum der Papst, da er es doch vermöge, nicht mit Einem Worte alle Seelen aus dem Fegefeuer erlöse [1])? — wurde damals von den Theologen mit heiligem Ernste behandelt; sie antworteten: Wenn Gott in solcher Weise sein Erbarmen übt, daß er immer zugleich seine Gerechtigkeit gefürchtet wissen will, so muß noch viel mehr der Diener Gottes in derselben Weise handeln: darum muß die Vertheilung der Güter der Kirche discret und mäßig geübt werden; denn wenn dieß nicht geschähe, so fände sie keine Billigung vor Gott [2]). Im 14ten Jahrhunderte vervielfältigten sich die Ablässe aus den verschiedensten Veranlassungen und wurden immer mehr um Geld ertheilt, ja es wurde zuletzt eine förmliche Taxordnung für dieselben entworfen, so daß, was schon in der Lehre wie eine Rechnung mit den Gütern der Kirche behandelt worden war, jetzt auch in der Praxis wie ein kaufmännisches Geschäft sich darstellte; und dieses wurde dann auch mit einer Genauigkeit und Sorgfalt durchgeführt, welche [3]) dem ersten Handelshause der Welt Ehre gemacht haben würde. Das Unwesen steigerte sich besonders unter den avignon'schen und schismatischen Päpsten; jene, ihrer altrömischen Würde und Selbständigkeit entkleidet, nahmen überhaupt die Richtung besonders auf Geldspeculationen; diese, in die Länder der Christenheit sich theilend, suchten, ein Jeder aus seiner Obedienz, so viel zu ge-

1) Nicht gerade als Spott, aber doch unter den schwer zu beantwortenden „scharfen und listigen des gemeinen Mannes Fragen" führt Luther in der 82sten These auch das Wort auf: „Warum entlediget der Papst nicht alle Seelen zugleich aus dem Fegefeuer um der allerheiligsten Liebe willen, und wegen der höchsten Noth der Seelen, als der allerbilligsten Ursachen, so er doch um des allervergänglichsten Gelds willen unzählich viel Seelen erlöset, als von wegen der löseſten Ursachen?"

2) So wird die Schwierigkeit gelöst in der Summa Astesana (einem casuistischen Werke des Minoriten Astesanus v. J. 1330) Lib. V. tit. 40.

3) um einen Ausdruck Plancks zu gebrauchen.

winnen, als der Eine Papſt vorher aus der ganzen Chriſtenheit zuſammengebracht hatte. Das Concil zu Conſtanz erkannte den Unfug des Ablaſſes und ſuchte ihm Schranken zu ſetzen [1]), aber ohne dauernden Erfolg; und da ſpäter das Basler Concil, obwohl ſonſt eifrig reformatoriſch, ſelbſt Ablaſſe ertheilte [2]), ſo wurde dieſes Inſtitut nie ſtärker misbraucht, als im Laufe des 15ten Jahrhunderts.

Das Volk hatte wohl im Durchſchnitt von Anfang an den Ablaß ſehr ſinnlich und roh verſtanden als eigentliche Sündenvergebung für eine beſtimmte Leiſtung oder Geldſumme, als Erkaufung ewiger Seligkeit für Geld; es hatte ſich um die zwiſchen eingeſchobene Bedingung der Buße und Beichte wenig bekümmert, und in der That konnte es auch ganz einfach ſo ſchließen: haben Reue und Buße einen weſentlichen Werth, wozu iſt dann noch ein Kaufpreis erforderlich [3]); wirken ſie dagegen ſo wenig, daß außer ihnen als das Entſcheidende noch eine Geldſumme hinzukommen muß, ſo können ſie überhaupt nur eine geringe Bedeutung haben. Aber das Volk wurde auch in dieſer Rohheit noch hinlänglich beſtätigt durch die Praxis der einzelnen Ablaßprediger, welche zur Förderung des Abſatzes die Kraft des Ablaſſes für Lebende und Verſtorbene in einer Weiſe anprieſen, wobei alle religiöſen und ſittlichen Anforderungen entweder ſchlechthin übergangen wurden, oder doch völlig in den Hintergrund traten.

Ein Misbrauch ſolcher Art konnte in der Kirche nicht herrſchend werden, ohne daß frömmere und ernſtere Männer verſucht hätten, ihm zu ſteuern. Seit derſelben Zeit, da das Inſtitut ſeine Vollendung erreichte, ſeit dem 15ten Jahrhunderte, vernehmen wir zahlreiche und kräftige Stimmen von gelehrten Theo-

---

1) Nachweiſung bei Gieſeler II. 4. §. 147. S. 351. Note a.

2) Ebendaſelbſt S. 351. Note b.

3) In dieſem Sinne läßt auch Luther den „gemeinen Mann" in der 87ſten Theſe fragen: „Was erläſſet oder theilet der Papſt ſein Ablaß denen mit, die ſchon durch vollkommene Reu einer vollkommenen Vergebung und Ablaß berechtiget ſind?"

logen, Predigern und Dichtern, die den Geldhandel mit Ablässen züchtigen oder die Sache auf ihre ursprüngliche reinere Bedeutung zurückzuführen, das Sittenverderbliche davon auszuscheiden suchen. Je stärker das Verderben, desto kräftiger und lauter wird auch die Opposition; im 15ten Jahrhunderte besonders breitet sie sich immer weiter aus und gewinnt größere Festigkeit; zu Anfange des 16ten gibt sie in Luthers Thesen die Losung zur Reformation. Aber vor Luthers kühnem Worte hatten Andere schon kühner und umfassender über die Sache gesprochen, und unter diesen steht Johann von Wesel oben an. Indem wir nun Wesel von dieser Seite als Luthers Vorläufer characterisiren wollen, geziemt es sich zugleich, in Erinnerung zu bringen, wer unserm Wesel wieder unmittelbar vorarbeitete, und hier treffen wir abermals auf den schon mehrfach genannten Jacob von Jüterbock.

Jacob von Jüterbock schrieb, wie manche Theologen der damaligen Zeit, auch einen besondern Tractat über den Ablaß [1]). Die Veranlassung dazu scheint ihm das Jubeljahr 1450 gegeben zu haben [2]), denn die Schrift hat vorzugsweise den Zweck, die Klosterbrüder zu beruhigen, welche nicht nach Ablaß ausziehen konnten; bekanntlich aber waren die Gnaden des Jubeljahres zunächst, ehe sie auch auswärts ausgeboten wurden, an eine Wallfahrt nach Rom geknüpft. „Es könnte scheinen," sagt der Verfasser [3]), „als ob die Mönche zurückstünden gegen die Leute der Welt in Betreff der Sünde- und Schuldvergebung durch die Indulgenzen, insofern ihnen die Mittel benommen sind, sich diese zu erwerben, weil sie ihr Kloster nicht verlassen dürfen und in ihrer Armuth nichts zu geben haben, um Ablaß zu erlangen. In der That betrüben sich darüber auch viele Mönche — und der Verfasser gesteht, daß er früher selbst unter diese

1) Jacobi *Junterburgii* de Indulgentiis Tractatio. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 163—270.

2) Er berührt auch das Jubeljahr, dessen Entstehung und Fortbildung Kap. 43. S. 252. Nach *Tritheim* de script. eccles. cap. 814. p. 191., hat Jacob v. J. auch einen eigenen Tractat de anno jubilaeo geschrieben.

3) Kapit. 1 und 2.

Zahl gehört — welche, ihrer Gebrechlichkeit ſich bewußt, auch durch Indulgenzen ſich reinigen möchten." Die in ſolchem Gemüthszuſtande ſich Befindenden verweiſt Jacob von Jüterbock [1]) auf die Stifter des Mönchthums und deren Abſichten. „Wir leſen nicht," bemerkt er, „daß der h. Benedict, da er mehrere Jahre in der Nähe von Rom in einer Höhle zubrachte, den Indulgenzen nachgegangen wäre. Ebenſo wenig der h. Hieronymus, welcher in einem Briefe an den Biſchof Paulinus den Ausſpruch thut: Nicht in Jeruſalem geweſen zu ſeyn, ſondern wohl gelebt zu haben in Jeruſalem, iſt etwas Löbliches. Dieſe Männer hätten gewiß nicht unterlaſſen, es unter ihre Regeln aufzunehmen, wenn ſie gewußt hätten, daß es den Mönchen heilſam ſey, dem Ablaß nachzuziehen." Bedenken wir hierbei, daß der heil. Thomas will, der Ablaß ſolle auch den Mönchen zu Gute kommen [2]), ſo liegt ſchon in dieſen Äußerungen und beſonders in der Art, wie ſie ausgeſprochen ſind, eine Herabſetzung der Bedeutung des Ablaſſes. Weiterhin aber drückt ſich dieß noch beſtimmter dadurch aus, daß der Verfaſſer ſagt [3]), der Ablaß ſey eigentlich, weil er den Mangel an Verdienſt aus dem Beſitzthume der Kirche decken ſoll, für die Armen und Bettler der Kirche, und, da geben ſeliger ſey, als nehmen, ſo befänden ſich die, welche Ablaß empfangen, in einem traurigeren Zuſtande, als die, welche jenen Schatz ſammeln; „nun wird aber der Schatz," fährt er fort [4]), „durch vollkommene Männer geſammelt und das Leben der Mönche, als ein contemplatives, iſt an ſich mehr geordnet zur Ehre Gottes durch Liebe und gute Werke; es kommt alſo den Mönchen nicht zu, Ablaß zu erbetteln, ſondern den Schatz deſſelben zu mehren; hierin ſollen ſie reich ſeyn, um die Armuth Anderer zu unterſtützen, die Weltleute aber, die Armen der Mönche, mögen ihre Genugthuung von ihnen empfangen."

1) Kap. 3.
2) Summ. Suppl. Quaest. XXVII. art. 2. S. oben S. 271.
3) Kap. 11. 4) Kap. 12.

Was die Lehre vom Ablaß im Allgemeinen angeht, so hält sich Jacob von Jüterbock, der auch von den Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes hierin nicht abweichen will, wesentlich an das Überlieferte, namentlich an die Bestimmungen des Thomas [1]; aber theils hebt er besonders das hervor, was zu seiner Zeit so vielfach übersehen und insbesondere von den Ablaßpredigern ganz in den Hintergrund gestellt wurde, daß der Ablaß sich auf die Strafe, nicht auf die Sünde selbst und ihre Schuld, daß er sich nur auf zeitliche und kirchliche Strafen beziehe und daß er nur dem in verzeihlicher Sünde, nicht dem in Todsünde sich Befindenden nützen könne [2], theils sucht er gewissen Misverständnissen vorzubeugen und bringt gelegentlich auch nicht unwichtige Beschränkungen an. Dieß zeigt sich besonders in folgenden Puncten. Die oberste Gewalt der Ablaßertheilung schreibt Jacob von Jüterbock allerdings auch bloß dem Papste zu [3], den übrigen Prälaten und Dienern der Kirche aber räumt er nur so viel ein, als ihnen vom Papste übertragen ist; indeß bezieht er dieß doch nur auf den feierlichen und öffentlichen Ablaß, auf die sogenannten Plenar-Indulgenzen; „Privatablaß dagegen," sagt er, „welcher bei der Beichte ertheilt wird, kann jeder Priester in den Dingen geben, die ihn betreffen und soweit sich seine Vollmacht erstreckt [4]." Über die Wirkung des Ablasses auf die Pein des Fegefeuers ist er wenigstens zweifelhaft: in einer Stelle leugnet er dieselbe [5], weil die im Fegefeuer Befindlichen nicht unter der Autorität dessen stünden, der den Ablaß gewährt, und nur durch besondere Offenbarung etwas davon wissen könnten; in einer andern Stelle [6] räumt er ein, daß der Ablaß auch vor dem Gerichte Gottes gelte, fügt aber hinzu: dieß sey nicht so zu verstehen, als ob ein Jahr Ablaß für ein Jahr im Fegefeuer gelte, weil dort die Strafen härter seyen, als hier, sondern es

1) Kap. 4. und die folgenden.
2) Kap. 6. Kap. 40.
3) Kap. 16.
4) Kap. 14.
5) Kap. 27.
6) Kap. 30.

sey zu verstehen von dem, was Gott für die Strafen eines Jahres in diesem Leben, wenn sie nicht erlassen wären, im Fegefeuer bestimmen würde, eine Sache, wofür wir Menschen kein Maaß besäßen. Dem Misverständnisse, als ob der Ablaß nicht bloß Erlassung der Strafe, sondern auch der Schuld wirke, begegnet er in folgender Weise [1]: „Wenn Ablaß angeboten wird von Schuld und Strafe, so ist dieß entweder nicht im strengen Sinne zu nehmen, sondern im Allgemeinen für das Bekenntniß und die Buße, durch welche die Schuld aufgehoben wird, oder es ist zu verstehen von der Vergebung läßlicher Schuld. Doch erinnere ich mich nicht, viele päpstliche Briefe gesehen zu haben, in denen die Erlassung der Strafe und der Schuld verkündigt ist, vielmehr ist zu befürchten, daß solche durch herumziehende Verkäufer untergeschoben werden, die häufig den Ablaß über die Gebühr ausdehnen und Viele betrügen. Finden sich aber doch päpstliche Briefe der Art, so ist dieß im bezeichneten Sinne zu verstehen. Und wenn von den Päpsten eine vollkommene Erlassung (plena remissio) der Strafe und Schuld zugesichert wird [2], so geschieht dieß zum Unterschied einer beschränkten (semiplenae) Vergebung, die auch ein Anderer, als der Papst, geben kann, aber immer unter der Voraussetzung, daß der Sünder vermöge der päpstlichen Vollmacht seine Beichte da ablegt, wo der Ort des Ablasses ist, und dann Absolution und Erlassung aller Strafen und Satisfactionen erhält." Das Bedeutendste aber, was in dem Tractate vorkommt, möchte seyn, erstlich, daß der Verfasser, obwohl den Ablaß als Entbindung von kirchlicher Satisfaction anerkennend, doch andeutet [3], die wirkliche Leistung derselben möge nützlicher seyn, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil dieß genugthuend für die bei der Beichte erlassenen Sünden wirkt und so eine Herstellung der göttlichen Gerechtigkeit erfolgt und weil es ein Heilmittel ist, um künftigen Sünden zuvorzukommen; und zweitens, was im Zusammenhange hiemit der Verfasser am Schlusse be-

1) Kap. 40. 2) Kap. 41.
3) Kap. 6. S. 174.

merkt [1]): „Heutzutage haben die Prälaten der Kirchen, da ſie ſehen, daß die Menſchen der neueren Zeit ſchwer zu bewegen ſind zu einer würdigen Buße, den Ablaß vermehrt, um für das Heil der Seelen zu ſorgen; in der alten Kirche dagegen waren ſie bereitwilliger zur Buße, und darum wurde nicht ſo viel aus dem Ablaß gemacht."

Sehen wir hier einen Mann, der bei ſchon hoch geſtiegenem Verderben das Mildeſte, was gegen den Ablaß geſagt werden konnte, auf die ſchonendſte Weiſe ausſpricht und das Beſſere nur leiſe andeutet, ſo tritt der viel weiter vorgeſchrittene Johann von Weſel weit kräftiger auf und beginnt, die Art an die Wurzel des Baumes zu legen. Die Veranlaſſung zum Kampfe gegen den Ablaß erhielt Weſel durch die Feier des Jubeljahres. Beim Ketzerproceſſe im Mainz wurde ihm auch die Frage vorgelegt, wann er den Tractat über den Ablaß geſchrieben? Er antwortete: „Zu der Zeit, da Ablaß ertheilt wurde und das Jahr zuvor [2])." Der Ausdruck: „da Ablaß ertheilt wurde," kann ſich nur auf das Jubeljahr beziehen. In die männliche Lebensperiode Weſels fielen aber zwei Jubiläen, das ums J. 1450 unter Clemens VI. und das ums J. 1475 unter Sixtus IV. gefeierte; um 1450 war Weſel noch in Erfurt, um 1475 war er ſchon Prediger in Worms; da ſich nun Weſel im Eingange ſeiner Schrift „berufenen Profeſſor der heil. Schrift" nennt, ſo haben wir ohne Zweifel an das Jubeljahr von 1450 zu denken, welches auch noch auf das J. 1451 ausgedehnt wurde. Dieſes Jubiläum konnte aber Weſeln um ſo mehr berühren und aufregen, als im J. 1451 der Cardinal Cuſanus als Ablaßprediger auch in Erfurt erſchien und Weſeln Gelegenheit gab, die Wirkungen des Ablaſſes zu beobachten. Die einzige Schwierigkeit iſt, daß Weſel erſt um 1456 Doctor der Theologie ge-

---

1) Kap. 47. S. 269.

2) Tempore eo, quando fuerunt Indulgentiae, scripsi Tractatum de Indulgentiis et anno praecedenti. Dieſe Angabe iſt aus der handſchriftlichen Erzählung vom Ketzerproceſſe entnommen, worüber ſpäter.

worden ſeyn ſoll; allein entweder iſt dieſe Angabe nicht ganz zuverläſſig, oder er war, wie es auch damals häufig vorkam, früher Profeſſor, als Doctor der Theologie. Die Abfaſſung der Schrift gegen den Ablaß etwas vor oder nach dem J. 1450 haben wir jedenfalls als einen chronologiſch feſten Haltpunct zu betrachten. Da nun die Feier des Jubeljahres Weſels Polemik beſonders hervorrief, und das Inſtitut der Jubiläen überhaupt tief in das Ablaßweſen eingriff, ſo werden wir auch über dieſen Punct hier ein Wort zu ſagen haben.

Das chriſtliche, eigentlich römiſche, Jubeljahr knüpft ſich, obwohl durch einen ungeheuern Zwiſchenraum der Zeit getrennt und in völlig veränderter Bedeutung, an das jüdiſche Jubeljahr an. Dieſes Jubeljahr der Juden, ſchon im Leviticus angeordnet, aber vielleicht nie oder doch erſt nach dem Exil recht ins Leben eingeführt, war, wie die theokratiſchen Einrichtungen überhaupt, ein von religiöſem Grunde aus gebildetes, in ſeinen Wirkungen aber auch bürgerlich ſehr bedeutſames, Inſtitut, welches unter dem jüdiſchen Volke Erhaltung einer gewiſſen Gleichmäßigkeit des Beſitzes überhaupt und insbeſondere des Ackerbeſitzes, wo nicht urſprünglich bezweckte, ſo doch wenigſtens in ſeiner Anwendung bewirken mußte; es wird in der alexandriniſchen Überſetzung auch das Jahr der Erlaſſung oder ſchlechthin Erlaſſung [1]) genannt, und an dieſe Bezeichnung, die jedoch bei dem jüdiſchen Jubeljahre ganz äußerlich vom Erlaſſen der Geldſchulden und vom Zurückfallen der veräußerten Grundſtücke an den urſprünglichen Beſitzer gemeint war, ſchloß ſich die Bedeutung des chriſtlichen Jubeljahres als der Zeit einer allgemeinen Schulderlaſſung und Wiederherſtellung in moraliſcher Beziehung an [2]). Die Einſetzung des römiſchen Jubeljahres erfolgte

1) ἔτος τῆς ἀφέσεως oder ἄφεσις.

2) Jacob von Jüterbock de Indulg. cap. 43. p. 252. ſagt, nachdem er den altteſtamentlichen Urſprung erwähnt: Ex isto fundamento colligimus, quod annus jubilaeus est *annus dimissionis*. Et ad hujus similitudinem nos vocamus *tempus gratiae* annum jubilaeum, quia illo anno datur a Romano Pontifice remissio plena per indulgentias per eum factas certis locis.

erst beim Beginn des 14ten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung unter dem stolzen und am Schlusse seines Lebens so gewaltsam niedergestürzten Bonifacius VIII. Nach dem Berichte eines, dem Papste selbst nahe stehenden, Zeitgenossen [1]) ging die Anregung dazu nicht vom Papste, sondern vom römischen Volke aus. Schon im Jahre 1299, erzählt er, verbreitete sich in Rom das Gerücht, das nahe bevorstehende erste Jahr des neuen Jahrhunderts werde eine solche Kraft haben, daß die Römer, welche die Kirche des Apostelfürsten Petrus besuchten, einer vollkommenen Sündenvergebung theilhaftig werden sollten. Der Papst, zu dem das Gerücht auch drang, ließ, um den Grund zu erforschen, alte Bücher nachschlagen, aber es fand sich nichts; „sey es, daß die Sache aus Nachlässigkeit nicht aufgezeichnet worden, sey es, daß die betreffenden Schriften verloren gegangen, sey es, daß mehr Meinung, als Wahrheit im Spiele war." Indeß am ersten Januar des neuen Jahrhunderts, besonders gegen Abend und bis Mitternacht, drängte sich das Volk schaarenweise in die St. Peterskirche und zu deren Altar, als ob gerade an diesem Tage die höchste Gnade zu gewinnen wäre. Bald strömten auch andere Pilger herbei, besonders an dem Tage, da das Schweißtuch der heiligen Veronica vorgezeigt wurde. Endlich stellte sich auch ein lebender Zeuge dar; ein Greis von 107 Jahren sagte in Gegenwart des Papstes und anderer dazu berufener Männer aus, er erinnere sich wohl, wie sein Vater, ein Bauersmann, vor hundert Jahren des Ablasses wegen nach Rom gezogen und ihn damals ermahnt habe, er möge es nach hundert Jahren ja nicht versäumen, dieselbe Wohlthat in Rom zu suchen, die Versicherung hinzufügend, an jedem Tage dieses Jahres könne in Rom ein Ablaß von hundert Jahren gewonnen werden. Die Sache blieb zwar, obwohl in andern Gegenden

1) des päpstlichen Nepoten Jacobus Cajetanus (Gregorii ad velum aureum diaconi Cardinalis) in dem Tractate: de centesimo seu Jubilaeo anno liber. Biblioth. Patr. Max. Tom. XXV. p. 267 u. 936. *Raynald.* Annal. Eccles. ad ann. 1300. T. XIV. p. 538. Schröckh K. G. Th. 28. S. 164 ff. Gieseler II. 2. §. 82. S. 499 ff.

ähnliche Zeugen aufſtanden, ein ſchwankendes Gerücht, indeß fand doch der Papſt, in Übereinſtimmung mit den Cardinälen, zweckmäßig, die neue Andacht zu beſtätigen. In einer vom 22ſten Februar 1300 datirten Bulle [1]) gibt der Papſt, indem er ſich auf die zuverläſſige Angabe der Alten [2]) ſtützt, vermöge der Barmherzigkeit Gottes, im Vertrauen auf die Verdienſte der Apoſtel Petrus und Paulus und aus der Fülle ſeiner päpſtlichen Gewalt die Verheißung, daß Jeder, der im Laufe des Jahres 1300 oder jedes kommenden hundertſten Jahres die Kirchen der Apoſtel Petrus und Paulus in Rom ehrerbietig beſuche, Buße thue und beichte, nicht bloß eine vollkommene, ſondern noch mehr, die vollkommenſte Vergebung aller ſeiner Sünden erhalten ſolle [3]), wogegen gefordert wird, von jedem Römer, daß er mindeſtens dreißig Tage lang entweder nach einander, oder mit Unterbrechung, aber wenigſtens einmal des Tags, und von jedem Auswärtigen, daß er in derſelben Weiſe wenigſtens fünfzehn Tage lang die benannten Kirchen beſuche.

Der Gedanke liegt ſehr nahe, daß die Volksbewegung, von welcher die Veranlaſſung zum Jubeljahr ausgegangen ſeyn ſoll, vom Papſt oder doch vom Klerus angeregt war; aber wenn dieß auch nicht der Fall geweſen wäre, jedenfalls ergriffen der Papſt und ſeine Cardinäle die Volksmeinung mit lebhaftem Vergnügen und nahmen es, weil das Inſtitut, das ſich daran anknüpfen ließ, der Hierarchie allzu vortheilhaft war, mit der Prüfung der Zeugniſſe für deſſen alterthümlichen Grund nichts weniger als genau. Das Jubeljahr ließ die Fülle der päpſtlichen Gewalt in einem erhöhten Glanze erſcheinen, es gab der Ablaßpraxis eine neue Unterlage und einen friſchen Schwung,

1) Sie ſteht in den Extravagantes communes Lib. V. Tit. 9. c. 1. und in *Boehmeri* Corp. Jur. can. P. II. p. 1193. Hauptſtelle bei Gieſeler II. 2. §. 82. S. 499.

2) Antiquorum habet fida relatio etc.

3) ... non solum plenam, sed largiorem, immo *plenissimam omnium suorum* concedimus *veniam peccatorum.*

es brachte der Residenzstadt der Päpste unberechenbaren Nutzen [1]). Schon im Laufe des ersten Jubeljahres sollen nicht weniger als zweimalhunderttausend Pilger in Rom gewesen seyn. Eben diese Vortheile aber machten es höchst wünschenswerth, daß das Jubeljahr öfter wiederkehre; hundert Jahre sind eine lange Zeit und wie mancher Papst, wie mancher Römer konnte sterben, ohne die schöne Zeit erlebt zu haben! Freilich die Päpste nahmen es anders; sie sagten: wie manche sündige Seele kann in diesem langen Zwischenraume dahingehen, ohne der Gnaden des Jubeljahres theilhaftig geworden zu seyn [2])! Wie dem aber auch sey, kurz Clemens VI., veranlaßt durch eine Gesandtschaft der Römer, gestützt auf die Sitte des jüdischen Jubeljahres, welches in das je fünfzigste Jahr fiel, und auf die mystische Bedeutung der Zahl fünfzig im alten und neuen Testamente, beschränkte den Zwischenraum zwischen den Jubiläen auf 50 Jahre und ließ es ums J. 1350 feiern. Bei diesem Jubiläum ward die Zahl der Pilger auf eine Million zweimalhunderttausend geschätzt. Indeß auch hiemit nicht zufrieden, bestimmte Urban VI. (1389) jedes drei und dreißigste Jahr zum Jubeljahre, und endlich Paul II. (1470) jedes fünf und zwanzigste. Noch ehe dieß geschah, war eines der glänzendsten Jubiläen in der Zeit, in welche wir uns hier unmittelbar versetzen, ums J. 1450, unter Nicolaus V. gehalten worden [3]). Eigentlich wäre dasselbe nach der schon bestehenden Anordnung Urbans VI. erst ins J. 1456 gefallen, allein Nicolaus hielt sich lieber an die ältere Bestimmung Clemens VI. und schrieb es auf 1450 aus. Der Zudrang von Wallfahrern aus allen Ländern Europas war wieder außerordentlich groß; bei den von dem Papste veranstalteten Jubel-

1) Bitter genug äußert sich in dieser Beziehung Luther Thes. 67: „Das Ablaß, das die Prediger für die größeste Gnad ausrufen, ist freilich für große Gnad zu halten, denn es großen Gewinst und Genieß träget."

2) Clemens VI. sagt in der Bulle, die das Jubeljahr auf das 50ste Jahr setzt: Volentes quam plurimos hujusmodi indulgentiae fore participes, cum pauci multorum respectu propter vitae hominum brevitatem valeant ad annum centesimum pervenire. . . .

3) Vergl. Schröckh K. Gesch. Th. 33. S. 465 ff.

ſpielen (ludi seculares) ſollen durch Einſturz einer Tiberbrücke Hunderte von Menſchen das Leben verloren haben. Ungeachtet der ſtarken Wallfahrt nach Rom wurde indeß der Ablaß im folgenden Jahre auch noch in mehreren Ländern der Chriſtenheit, namentlich, wie wir geſehen, in Deutſchland, beſonders ausgeboten.

Dieß nun regte auch unſern Johann von Weſel mächtig auf; er verfaßte um die Zeit des Jubeljahrs ſeine Disputation, nicht über, ſondern gegen die Indulgenzen [1]), worin er auf die letzten Gründe des Inſtitutes zurück geht und dieſe theils in Frage ſtellt, theils förmlich beſtreitet. Da dieſe Schrift nicht allein für Weſel ſehr characteriſtiſch, ſondern eines der bedeutenderen Denkmale des 15ten Jahrhunderts iſt, ſo müſſen wir einen vollſtändigeren Begriff von derſelben geben. Sehr merkwürdig iſt ſchon der Eingang. Weſel ſagt [2]): „Wir leſen die Reden Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes, in den vier Evangelien beſchrieben; in dieſen ſind die Geheimniſſe des Heiles und vielleicht alles zur Seligkeit Nothwendige enthalten; aber vom Ablaß finden wir darin nichts. Sodann predigten die Apoſtel und ſchrieben Briefe; aber auch in dieſen Schriften geſchieht des Ablaſſes nirgends Erwähnung. Endlich haben bald nachher die berühmten Lehrer Gregorius von Nazianz, Baſilius von Cäſarea, Athanaſius, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus viele Werke abgefaßt, die von der Kirche gleichſam approbirt ſind, und auch in dieſen ſteht nichts vom Ablaß. Erſt ſeitdem die Orden des heiligen Dominicus und Franciscus entſtanden, haben ausgezeichnete und gelehrte Männer über den Ablaß geſchrieben, jedoch nicht übereinſtimmend, ſondern in ſehr verſchiedenem und entgegengeſetztem Sinne. Über ihre Meinungen wird nun auch in den Schulen diſputirt zu der Zeit, da ich, Johann von Weſel, lebe [3]); ja ich

1) *Joannis de Vesalia* adversus Indulgentias Disputatio: in *Walchii* Monim. med. aevi. Vol. II. Fasc. I. p. 111 – 156.

2) Kap. 1.

3) ... temporibus his, quibus ego *Joannes de Vesalia* in humanis degi.

ſelbſt habe über den Werth des Ablaſſes in den Schulen geſtritten und deſſen Geltung und göttliche Autorität vertheidigt, weil ich als Schüler zu leicht meinen Lehrern glaubte."

Weſel hatte alſo früher ſelbſt für die Ablaßlehre geſtritten, nun aber als Doctor der Theologie ernſtlicher befragt, was er vom Ablaß denke? will er mit Vorſicht einen Inbegriff ſeiner Überzeugungen zuſammenſtellen; doch legt er vorher eine Verwahrung ein, die uns ebenſo, wie die Mahnung an die durch ſeine theologiſche Doctorwürde verſtärkte Verpflichtung, lebhaft an Luther erinnert. „Im Begriff", ſpricht er [1]), „die Frage zu beantworten: ob der Papſt jemanden von aller Strafe frei ſprechen und Ablaß geben könne? proteſtire ich, Johann von Weſel, berufener Profeſſor der heiligen Schrift [2]), obwohl der geringſte, vor allen Dingen, irgend etwas ſagen oder ſchreiben zu wollen, was der Wahrheit des Glaubens, wie er in der Schrift enthalten iſt, irgendwie widerſpricht. Iſt aber meine Meinung oder Behauptung jemanden entgegen, auch unter den heiligen Lehrern, ſo will ich damit deſſen Ehre und Heiligkeit nicht angetaſtet haben, denn ich ſpreche mit dem heiligen Auguſtin: die Anderen leſe ich ſo, daß ich, wie ausgezeichnet an Heiligkeit und Gelehrſamkeit ſie ſeyen, etwas nicht darum für wahr halte, weil ſie es ſo gemeint haben, ſondern weil ſie durch canoniſche [der Schrift entnommene] oder wahrſcheinliche Gründe die Überzeugung gewähren, daß ſie nicht von der Schrift abweichen."

So, gleich Luther, auf die Schrift und auf helle, offenbare Gründe ſich ſtützend, alle Autorität der Kirchenlehrer aber, als an ſich unzulänglich, hiernach prüfend, ſtellt Weſel unter

---

1) Kap. 3.

2) Ego *Joannes de Vesalia* sacrae scripturae professor vocatus, licet minimus, ante omnia protestor. ... Ähnlich, wiewohl etwas ſtolzer, beginnt die Schrift Luthers, durch die er der Welt Kunde von der Verbrennung der päpſtlichen Bulle gab: „Ich, Martinus Luther genannt, Doctor der heiligen Schrift, Auguſtiner zu Wittenberg, füge männiglich zu wiſſen."

Anführung zahlreicher Schriftſtellen folgende ſieben Propoſitionen auf [1]):

1. Über Jeden, der ſich gegen das Geſetz Gottes verfehlt, verhängt Gott, der Geſetzgeber, vermöge ſeiner Gerechtigkeit eine Strafe, die er nicht erläßt, obwohl er nach ſeiner Barmherzigkeit die Schuld vergibt; denn Gott iſt, wie ſchon Auguſtin ſagt, auf ſolche Weiſe gnädig, daß dabei die Übung der Gerechtigkeit nicht hintangeſetzt wird.

2. Die chriſtlichen Prieſter, denen die Schlüſſel des Himmels gegeben, ſind Diener Gottes in Erlaſſung der Schuld.

3. Die Strafe, die Gott über einen Sünder verhängt hat, kann ihm kein Menſch vergeben, denn dem göttlichen Willen kann nichts widerſtehen.

4. Daß irgend ein Prieſter, auch der Papſt, Ablaß ertheilen könne, wodurch der Menſch von allen durch Gott über ihn verhängten Strafen befreit würde, ſteht in der heil. Schrift nicht geſchrieben.

5. Von jeder Strafe aber, die ein Menſch oder das poſitive Recht für die Sünde beſtimmt, kann der Papſt abſolviren; denn er iſt der von der Kirche eingeſetzte Begründer des poſitiven Rechtes, in ſoweit daſſelbe zur Erbauung, nicht zur Zerſtörung der Kirche dient [2]).

6. Daß die von einem Menſchen oder durch das poſitive Recht verhängten Strafen der göttlichen Strafbeſtimmung dergeſtalt entſprechen, daß, wenn jene aufgehoben ſind, auch Gott genug gethan wäre, iſt nicht gewiß, es ſey denn jemanden von Gott geoffenbart; denn der göttliche Wille iſt dem Menſchen [in ſolchen einzelnen Verfügungen, meint natürlich Weſel] unbekannt, und in der Schrift findet ſich hierüber nichts.

7. Die Meinung der Lehrer vom Schatze der Kirche, geſammelt aus dem Verdienſte Chriſti und den überverdienſtlichen Werken der Heiligen und dem Papſte zur Verwaltung anver-

1) Kap. 4 — 10. S. 115 — 119.

2) Quia ipse est ab ecclesia constitutus juris positivi *institutor*, inquantum ad aedificationem ecclesiae facit, non ad destructionem.

traut, iſt zwar ſehr fromm, jedoch werden hier auch einige beſcheidene Einwürfe heilſam ſeyn [1]). Es wird namentlich eingewendet, jener Schatz ſey nicht auf der Erde zurückgelaſſen, weil es in der Schrift heißt: „Ihre Werke folgen ihnen nach." Die Werke der Heiligen, ſo lange ſie in dieſem Leben wallen, ſind ihrer Natur nach vorübergehend; wenn aber die Heiligen aufhören zu wirken, ſo haben dieſe Werke kein Daſeyn für ſich [2]), ſondern in ſofern ihnen durch Gottes Gnade ein Verdienſt einwohnt, folgen ſie den Seligen, nachdem ſie zur Ruhe eingegangen von ihrer Arbeit. Die Werke der Heiligen ſind alſo nicht auf Erden, ſondern da, wo die ſind, die ſie gewirkt haben. Haben die Seligen im Leben für Andere ein Verdienſt erworben, ſo geſchah es nur nach dem Willen Gottes, der Jedem zutheilt, was ihm gutdünkt. Unſer Verdienſt ſtammt nicht aus unſerm, ſondern dem göttlichen Willen. Solche Verdienſte zutheilen kann aber auch in letzter Inſtanz niemand als Gott. Sollte es der Menſch thun im Auftrage Gottes, ſo könnte es nur vermöge einer Übereinkunft geſchehen, die Gott mit ihm geſchloſſen hätte, wie die Lehrer in Betreff der Sacramente behaupten. Daß aber eine ſolche Übereinkunft durch Jeſum mit den Dienern der Kirche getroffen ſey, iſt in den evangeliſchen Schriften auch nicht ausgeſprochen.

Dieſe Propoſitionen faſſen ſchon den Kern der Gedanken Weſels vom Ablaß in ſich, aber noch wichtiger iſt die nun folgende Begründung derſelben, weil er ſich hierbei auf eine Zergliederung der wichtigſten Begriffe, namentlich der Begriffe von Sünde, Gnade und Vergebung einläßt, welche über die Formen des hergebrachten Lehrbegriffs weit hinausgeht und Beſtimmungen enthält, die mit der geſammten reformatoriſchen und antipelagianiſchen Denkweiſe Weſels aufs genaueſte zuſammenhängen.

---

1) Opinioni doctorum de thesauro ecclesiae ... quamquam sit valde pia, salubres tamen sunt debiles objectiones. Das Wort debiles iſt entweder corrupt, oder es iſt in halb ironiſchem Sinne gemeint.

2) ... nullum esse habent *secundum se*.

Den Ablaß ſelbſt bezeichnet Weſel [1]) nach dem gangbaren Begriff als Erlaſſung der zeitlichen Strafe für eine Thatſünde [2]). Von Vergebung und Erlaſſung der Sünde (remissio et dimissio), ohne daß zwiſchen beiden Begriffen ein beſtimmter Unterſchied gemacht würde, iſt in den Schriften alten und neuen Teſtaments, fährt er fort [3]), häufig die Rede. Da nun mit Erlaſſung häufig auch eine Beziehung auf Schuld verbunden zu ſeyn pflegt, ſo frägt ſich, ob Sünde und Schuld daſſelbe iſt? Hierauf kann man antworten, daß jede Sünde auch Schuld, aber nicht jede Schuld Sünde und nicht jeder Schuldner ein Sünder ſey, denn auch von dem guten und gerechten Menſchen, ja ſelbſt von Gott wird geſagt, daß er etwas ſchuldig ſey, ohne daß dabei an Sünde zu denken wäre. Die Sünde [4]) nun iſt eine Übertretung des göttlichen Geſetzes durch Begierde, Wort oder That, der Sünder alſo ein Übertreter. Der Erfüller des göttlichen Geſetzes dagegen iſt ein Gerechter, vermöge einer Gerechtigkeit, die ihm von Gott verliehen wird; dieſe nenne ich die Gnade, welche den Menſchen gottgefällig und von Allem, was Gott fremd und zuwider iſt, frei macht. Der Begriff der Sünde hat einen materialen Beſtandtheil und einen formalen; das Materiale iſt Begierde, Wort oder That, und dieß iſt Jedem bekannt, der es vollbringt; das Formale iſt die Übertretung des göttlichen Geſetzes oder ein Seyn im Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetz, und dieß wird nicht immer erkannt, denn Manche wiſſen das Geſetz Gottes nicht, alſo auch nicht, daß ihr Begehren, Reden oder Handeln demſelben zuwider läuft, und auch die, welche es kennen, wiſſen doch nicht immer den Willen des Geſetzgebers, wie er dem Begehrenden, Redenden oder Handelnden etwas zurechnet. In ſofern nun die Beobachtung des Geſetzes aus der Gnade entſpringt, weiß der, welcher das Geſetz übertritt, nicht, daß er der Gnade entbehrt, weil der Mangel nicht erkannt wird, wenn

1) Kap. 11.

2) ... remissio poenae temporalis debitae pro peccato actuali.

3) Kap. 11 — 15. 4) Kap. 17.

nicht der ihm entgegengeſetzte Zuſtand auch bekannt iſt. Dieſes Formale in der Sünde, die Entbehrung der Gnade, iſt alſo dem ſündigenden Menſchen verborgen; doch hat Jeder, der mit Bewußtſeyn gegen das Geſetz Gottes handelt, die Vorſtellung, daß er der Gnade entbehre.

Der weſentliche Schaden, der aus der Sünde erwächſt, iſt der Nichtbeſitz des Guten, und hieraus erzeugt ſich, wenn das Gute, deſſen man ermangelt, erkannt wird, die Strafe [1]). Es iſt alſo in der Sünde zweierlei, die Schuld und die Strafe; nicht als ob die Sünde aus dieſen beiden beſtünde, ſondern die Sünde iſt eine mit Strafe verknüpfte Schuld (culpa et debitum cum connotatione poenae), nicht abſolut, ſondern beziehungsweiſe, nämlich vermöge der Zurechnung (reatus), welche iſt eine beſtimmte Beziehung [des Übels, das eine Perſon trifft] auf das Böſe [welches dieſelbe vollbracht]. Wenn nun eine Sündenvergebung iſt, an welche auch im Symbolum geglaubt wird, ſo iſt ferner zu erklären [2]), ſo weit dieß ohne Beeinträchtigung des Glaubens gewußt werden kann — denn der Glaube iſt Erkenntniß desjenigen, was durch unſer Denken nicht begriffen, aber doch ergriffen wird [3]) — es iſt ferner zu erklären, was Sündenvergebung ſey? Hier geht nun Weſel aufs entſchiedenſte über die gewöhnliche Beſtimmung hinaus, indem er die Sündenvergebung nicht als etwas bloß Negatives, ſondern weſentlich poſitiv als die Verſetzung in den der Sünde entgegengeſetzten Zuſtand auffaßt und dieſelbe bezeichnet als Mittheilung und Eingießung der Gnade, welche den Menſchen gottgefällig macht [4]). Weil nun Gott allein dieſe Gnade mittheilt und eingießt, ſo wird in der Schrift gefragt: Wer kann Sünden vergeben, als allein Gott [5])? Aber wenn Gott auch Gnade ertheilt und eingießt, ohne vorangehendes

1) Kap. 15. 2) Kap. 17.

3) Fides enim est notitia eorum, quae per intellectum nostrum *com*prehendi non possunt, possunt autem aliqualiter *ad*prehendi.

4) Kap. 18.

5) Marc. 2, 7. Jeſ. 43, 25. Hoſ. 13, 4. 14.

Verdienſt, ſo thut er es doch nicht bei denen, die ſeiner Gnade ein Hinderniß entgegenſetzen (obicem ponentibus), ſondern nur bei denen, die, ſo viel an ihnen iſt, ſich vorbereiten zur Aufnahme derſelben. Wie ſie ſich vorbereiten ſollen [1]), hat Gott gelehrt zuerſt durch das innerlich geoffenbarte Geſetz, dann durch das Geſetz Moſis, endlich durch das des Evangeliums: zu allen Zeiten nämlich iſt von den erwachſenen Sündern Buße gefordert worden. Die Buße aber iſt freiwilliger Schmerz über die begangenen Sünden, und dieß iſt allein der Gemüthszuſtand, welcher der Vergebung der Sünden entſpricht, die in der Mittheilung der Gnade beſteht.

Wenn nun im Geſetze des neuen Bundes die Sündenvergebung von Seiten Gottes daran geknüpft iſt, daß der Menſch ſeinem Nächſten vergibt, ſo erhebt ſich die Frage, in wiefern auch der Menſch Sünden vergeben kann? Hierbei unterſcheidet Weſel [2]) in der ſündhaften That gegen den Nebenmenſchen die Beziehung auf dieſen und die Beziehung auf Gott. Gegen den Menſchen ſündigt der Menſch, in ſofern er ihn verletzt am Leibe, an Gütern oder an einer mit ihm verbundenen Perſon; gegen Gott, in ſofern er deſſen Geſetz übertritt. Faſſet nun der Verletzte keinen Groll oder läßt er denſelben wieder fallen und verzichtet auf Rache und Strafe, ſo vergibt er dem Beleidiger ſeine Sünde. Dieß kann er aber nur, ſo viel an ihm liegt. Noch iſt erforderlich, daß auch Gott dem Beleidiger vergebe, denn auch gegen Gott hat derſelbe geſündigt. Und da Gott erhaben iſt über jeden Menſchen, ſo kann er dem Verletzenden ſeine Sünde vergeben, auch wenn es der Verletzte nicht thut. Blicken wir nun von hier aus auf die den Prieſtern anvertraute Vollmacht der Sündenvergebung, ſo iſt klar [3]), daß kein Prieſter Sündenvergebung ertheilen kann auf eine urſprüngliche und bewirkende Weiſe (principaliter et effective), ſondern nur durch den göttlichen Beiſtand, der in der Mittheilung der Gnade liegt. Daher iſt

1) Kap. 19 und 20. 2) Kap. 21 und 22.
3) Kap. 23.

die prieſterliche Vergebung ein *ſacramentlicher Dienſt* (quoddam ministerium sacramentale), der dem bußfertigen Sünder erwieſen wird. Und dieß iſt nichts Anderes, als die Ertheilung des Sacramentes der Buße, deſſen Wirkung iſt Vergebung der Sünde, welche wieder beruht auf der von Gott ausgehenden Mittheilung der Gnade vermöge einer, mit dem Prieſter getroffenen, Übereinkunft.

Auf die Beſtimmung, daß im Sacramente der Buße keine Kraft ſey, die etwas bewirken könnte, *vor* Ertheilung der Gnade, legt *Weſel* ein entſcheidendes Gewicht [1]). Er iſt ſich bewußt, hierin von vielen Magiſtern und Doctoren abzuweichen, aber er kann nicht anders, weil ihn, wie er ſagt, *die Ehre Gottes dazu zwingt*, welche zu fordern ſcheint, daß *Gott allein* aus reiner Güte die Gnade wirke und mittheile. Wollten ſeine Gegner etwa die Definition des Lombarden von Sacrament: es ſey die ſichtbare Geſtalt der unſichtbaren Gnade dergeſtalt, daß es nicht nur ein Bild derſelben, ſondern auch deren Urſache in ſich faſſe, wider ihn gebrauchen, ſo ſtützt ſich *Weſel* dagegen auf die einfache auguſtiniſche Definition, daß es die ſichtbare Form der unſichtbaren Gnade ſey; auch ſcheint es ihm nicht begreiflich, daß verſchiedenen Dingen, welche der Natur, der Beſchaffenheit (quidditate) und dem Subjecte nach differiren [alſo einer ſo zuſammengeſetzten Handlung, wie es das Sacrament der Buße iſt] eine und dieſelbe ungetheilte Kraft, ein in ſich Einiges, welches die ſacramentliche Wirkung genannt werden könnte, einwohnen ſollte. So bleibt ihm alſo als das Wahre dieß übrig [2]), daß, wenn der Prieſter mit rechter Intention und mit den gebührenden Worten das Sacrament der Buße für den bußfertig Geſtimmten verwaltet, alsdann *Gott ſelbſt die Vergebung der Sünden bewirkt, hervorbringt und vollzieht*. Bei dieſer ſeiner Handlung wollte und will Gott ſeine Diener, die Prieſter, zu Theilnehmern machen, ſo daß von ihnen, indem ſie das Sacrament verwalten, geſagt wird, daß ſie die Sünden vergeben; mehr aber und Weiteres vermögen die Prieſter hierbei nicht, als Gott

1) Kap. 24 und 25. 2) Kap. 26.

ſelbſt, der urſprünglich Vergebende (principalis remissor) thut und verleiht. Wenn nun Gott in der Seele des Bußfertigen Gnade wirkt, was ſtets geſchieht, ſo iſt die Wirkung des Sacramentes der Buße die Gnade. Wenn aber Gott, was noch zu unterſuchen iſt, auch die Strafe erläßt, ſo iſt die Wirkung auch Erlaſſung der Strafe.

Es frägt ſich alſo nun, ob Gott, wenn er die Gnade mittheilt, auch die Strafe erläßt? Hier führt Weſel [1]) die entgegengeſetzten Meinungen der Lehrer an und erklärt ſich dann ſeinerſeits für die Anſicht, daß der Menſch durch diejenige Sünde, welche die Lehrer Todſünde nennen, der ewigen Strafe verfalle, aber durch die mitgetheilte Gnade wieder zum ewigen Leben hergeſtellt werde, ſo daß, wer die Gnade habe, befreit ſey von der Schuld der ewigen Strafe. Anders dagegen verhalte es ſich mit der zeitlichen Strafe. Hierüber, ſagt er [2]), findet ſich nichts Beſtimmtes in den heiligen Schriften; man kann es aber daraus abnehmen, daß Viele, denen die Gnade gegeben war, doch nach Erlangung derſelben noch vieles erduldet haben: Jeſus ſelbſt, der doch als Menſch Gnade erlangt hatte, Petrus, Paulus, die Apoſtel und erſten Jünger haben noch vieles zu ertragen gehabt. Freilich iſt nicht gewiß, ob die Jünger Jeſu, welche Sünden begangen hatten und hierauf die Gnade empfingen, zeitliche Strafen erduldeten wegen der begangenen Sünden, denn Gott konnte ihnen auch zeitliche Leiden auferlegen um höherer Gnade und größerer Herrlichkeit willen. Auch könnte man ſagen [3]): da die Werke Gottes überhaupt vollkommen ſind, ſo muß es auch ſeine Gnade ſeyn, es iſt aber nur diejenige Gnade vollkommen, durch welche ewige und zeitliche Strafe getilgt wird. Allein, daß das Werk der göttlichen Gnade vollkommen ſey, iſt nicht ſchlechthin zu verſtehen, ſondern nach ſeiner Art, nämlich ſo, daß die Gnade den Menſchen in den Zuſtand wiederherſtellt, in dem er das ewige Leben verdienen kann [4]); mit dieſem Zuſtande aber kann wohl zuſammen beſtehen die Schuld

1) Kap. 27—33. 2) Kap. 29.
3) Kap. 30. 4) Kap. 32.

zeitlicher Strafe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit, denn die Gnade Gottes iſt in der Weiſe vollkommen, daß ſie die Gerechtigkeit nicht ausſchließt. Weſel bleibt alſo bei dem Satze, daß Gott nach ſeiner Gerechtigkeit über jeden Sünder Strafe verhängt und dieſelbe nicht erläßt, auch wenn er die Gnade mittheilt, und dieß führt ihn auf die Hauptbetrachtung über den

Ablaß. Die erſte Frage, die ſich ihm hier entgegendrängt, iſt die, ob es überhaupt Ablaß gibt? Er beantwortet dieſelbe in folgender Weiſe [1]). Wenn eine Sache vorhanden iſt, die der oben gegebenen Definition von Ablaß entſprechen ſoll, ſo muß dieſelbe jedenfalls eine geiſtliche ſeyn und nur erkennbar durch den Glauben. Der Glaube aber ſtützt ſich auf die Offenbarung. Ob nun jemand da ſey, dem die Sache, die wir Ablaß nennen, geoffenbart worden, weiß ich nicht. Die Schriften jedoch, die dem Glauben zufolge vom heiligen Geiſt eingegeben ſind, thun des Ablaſſes nicht Erwähnung. Dennoch ſuchen die Lehrer, die über den Ablaß ſchreiben, die Wahrheit desſelben auch aus der Schrift zu beweiſen. Es iſt daher die weitere Aufgabe, dieß genauer zu unterſuchen.

Einige ſagen [2]), daß der Ablaß ertheilt werde in Kraft des Amtes der Schlüſſel, ſo daß, wer die Schlüſſel hat, auch die Macht habe, Ablaß zu ertheilen. Die Schlüſſel des Himmelreiches aber ſind ſowohl dem Petrus, als den übrigen Apoſteln gegeben, und was dieſelben in ſich faſſen, deutet der Herr an in den Worten: Was ihr bindet auf Erden, das ſoll auch im Himmel gebunden, und was ihr löſet auf Erden, das ſoll auch im Himmel gelöſt ſeyn. Die Schlüſſel ſind alſo die Gewalt, Sünden zu erlaſſen oder zu behalten vermöge der Ertheilung oder Verweigerung des Sacramentes der Buße. In den Schlüſſeln iſt indeß keine Kraft, etwas Anderes zu thun, als was Gott, der oberſte Urheber (principalis), thut. Da nun aber Gott, indem er die Gnade ertheilt, welche beſteht in Vergebung der Sünden, die zeitlichen Strafen nicht aufhebt, ſon-

1) Kap. 34.

2) Kap. 35.

dern ſie vielmehr ankündigt, ſo kommt auch keinem Menſchen vermöge des Schlüſſelamtes zu, Ablaß zu ertheilen. Dieſer Beweis ſcheint mir von demonſtrativer Kraft in der Theologie zu ſeyn.

Andere dagegen ſagen [1]) — und dieß war die herrſchende Meinung, die wir auch von dem heiligen Thomas ſeiner Entwickelung zum Grunde gelegt finden [2]) — in den bezeichneten Worten habe Jeſus der Kirche die Schlüſſel der Jurisdiction anvertraut und der Ablaß gründe ſich auf dieſe Schlüſſel der Jurisdiction. Das ſagen ſie wohl, entgegnet Weſel, aber ſie beweiſen es nicht; denn beide Teſtamente, das alte und das neue, ſprechen nirgends vom Schlüſſel der Jurisdiction, und doch hat, wie ſchon Auguſtin zum 67ſten Pſalm ſagt, ein Wort nur dann Wahrheit, wenn dabei die Autorität der beiden Teſtamente nicht hintangeſetzt wird. Die Jurisdiction, wie ſie ſich jetzt in der Kirche findet, iſt, was auch der heilige Hieronymus anerkennt, von Menſchen eingeſetzt, und es iſt eine kindiſche Meinung, die Indulgenzen aus dem Schlüſſel der Jurisdiction abzuleiten.

Es wird jedoch auch noch eine weitere Grundlage für den Ablaß geſucht in dem Satze, daß die für die Sünden verſchuldeten Strafen compenſirt würden durch die Strafen, welche Jeſus und Alle, die unſchuldig gelitten, erduldet, und durch die überverdienſtlichen Werke Chriſti und der Heiligen, die gelebt haben und noch leben. Die, welche ſo denken, ſagt Weſel [3]), bilden ſich ein, es gebe einen Schatz, geſammelt aus den Verdienſten Chriſti, der Heiligen und der Kirche, aus welchem Schatze das Erforderliche vertheilt werde an die, die in der Liebe ſtehen, aber der Erlaſſung der verwirkten Strafen noch ermangeln, in ſofern ſie das thun, was der Ertheilende befiehlt. Auch behaupten ſie, hiermit zuſammenhängend, der römiſche Biſchof ſey der Verwalter dieſes Schatzes und in ſeiner Vertheilung be-

1) Kap. 42.

2) Supplem. Quaest. XXV. art. 2. S. oben S. 270.

3) Kap. 43.

stehe die Vergünstigung des Ablasses. O, wie gottselig wäre es doch, ruft Wesel aus, wenn auf solche Weise die Strafen für die Sünden zu erlassen stünden! Es sind jedoch gegen diese Meinung manche Einwürfe theils schon aus dem Bisherigen abzuleiten, theils noch weiter hervorzuheben [1]).

Erstlich: Wenn die Strafen für die Sünden compensirt würden durch die Strafen Christi und der Heiligen, von wem, frägt sich, würden sie compensirt? Sagt man: von Gott, so ist es nicht denkbar, daß er durch Compensation bewirken sollte, was er unmittelbar geben kann, denn es würde ja zureichen, daß Gott, um des Strafleidens Christi willen, gar keine Strafe verhängte. Sagt man: von einem Menschen d. h. vom Papste, so ist zu erwiedern, daß der Mensch die Größe der Strafe, die der Sünder nach dem Urtheile Gottes verdient hat, nicht kennt und daher auch keine Ausgleichung treffen kann. Sagt man: Gott kennt die Strafe, die dem Sünder gebührt, und indem er dem Sünder aus dem Schatze der Kirche so viel zutheilt, als der verhängten Strafe entspricht, nimmt er dieß [als Genugthuung] an, so frägt sich: wer gibt uns Gewißheit, daß Gott es annimmt? Dieß könnte nur durch göttliche Offenbarung geschehen, und wem ist eine solche Wahrheit geoffenbart? Sagt man endlich [2]): diese Wahrheit sey gewiß durch das Wort des Herrn: „Wo zween unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel“ [3]); es seyen aber nicht bloß zwei, sondern Viele in der Bitte eins geworden, daß Gott die Strafen seines Sohnes und seiner Heiligen gelten lassen möge für die Strafen Anderer, welche sündigen, und da dieß nun vom himmlischen Vater genehmigt sey, so hätten die Vielen die Vertheilung dem Papst anvertraut, weßhalb ihm die Ausgleichung zukomme: so ist darauf zu antworten [4]), daß jene Worte des Herrn von ihm selbst ausdrücklich beschränkt sind durch den gleich folgenden Ausspruch: „Wo zween oder drei versammelt sind in meinem Na-

1) Kap. 44. 2) Kap. 45.
3) Matth. 18, 19. 4) Kap. 46.

men, da bin ich mitten unter ihnen“ [1]); im Namen Jesu sind aber nicht Alle versammelt, welche sagen: Herr, Herr! oder: Jesu, du bist unser Gott! — denn so sind Viele versammelt, welche nicht erlangen, was sie bitten, sondern es sind nur die gemeint, die der göttliche Wille, der ihrer Bitte zuvorkommt, vereinigt. Daß dieß der Sinn sey, wird niemand bezweifeln, welcher glaubt, daß Gott ein Geber seiner Gnaden sey nach der Freiheit seines Willens [2]). Nun ist aber nicht glaublich, daß Gott Einige zuvorkommend bestimme, um etwas zu bitten, was seiner Gerechtigkeit nicht geziemt. Einen Übertreter nicht strafen und die Strafe des Unschuldigen statt der des Sünders annehmen, würde aber der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen; wogegen jede, auch die geringste, Strafe des Übertreters selbst Gott angenehm und gefällig seyn kann auch für viele und große Sünden.

Zweitens [3]): Wenn die Strafen der Sündigenden durch die Strafen der Unschuldigen ausgeglichen würden, so würden der schuldigen Seele keine Strafen nach diesem Leben bleiben, und dann wäre es auch nicht nöthig, einen Reinigungsort nach diesem Leben anzunehmen: nun gibt es aber einen solchen Reinigungsort, also müssen ihm auch gewisse Strafen aufbehalten bleiben. Daß aber ein Fegefeuer nach diesem Leben zu erwarten sey [4]), zeigt fürs erste das Wort des Herrn [5]): „Sey willfertig deinem Widersacher ... damit er dich nicht überantworte dem Richter und der Richter überantworte dich dem Diener, und werdest in den Kerker geworfen“; dieser Kerker ist nicht im gegenwärtigen Leben zu suchen, sondern im zukünftigen, und da ist es nicht die Hölle [weil in Aussicht gestellt ist, daß man aus dem Kerker herauskomme], also ist es das Purgatorium; sodann der Ausspruch Christi [6]): „Wer aber etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt“, denn hiernach ist eine Vergebung möglich

1) Matth. 18, 20. 2) 1 Cor. 12, 11. 18.
3) Kap. 47. 4) Kap. 48.
5) Matth. 5, 25. 6) Matth. 12, 32.

im zukünftigen Leben; dieß iſt aber nicht der Fall in der Hölle, alſo im Fegefeuer; endlich deutet darauf hin die Äußerung des Apoſtels [1]): „das Feuer werde bewähren, welcherlei eines Jeglichen Werkes ſey, und zwar ſo, daß er deß Schaden leiden, ſelbſt aber ſelig werden ſolle", denn auch dieß kann ſich nicht auf das Feuer der Hölle beziehen, von welchem der Herr ſagt, daß es zum ewigen Verderben gereiche [2]).

Zuletzt berührt dann Weſel [3]) auch noch die Meinung, daß der Ablaß ſey Erlaſſung der Strafen, die von dem Geſetz oder von einem Menſchen für die Sünden beſtimmt ſind. Hierbei, ſagt er, muß man ſich erinnern, daß die heiligen Väter, die nicht wußten, welche oder wie große Strafen Gott für die Sünden verhängt habe, nach ihrer Überzeugung feſtſetzten, daß den Büßenden gewiſſe Strafen durch ihre Beichtväter aufzuerlegen ſeyen. Hiervon ſind einige in den Kirchengeſetzen aufgezeichnet, und von dieſen ſagt man, daß ſie vom Geſetz auferlegt würden; andere ſind dem Gutdünken der Beichtväter überlaſſen, und von dieſen ſagt man, ſie werden von Menſchen auferlegt. Zugleich ſtellten ſich die Väter vor, daß durch Vollziehung der Büßungen, Strafen oder Werke Gott genug gethan werde, ſo daß er ſeine Strafen im Ganzen oder theilweiſe aufhebe. Weil jedoch dieſe Vorſtellungen die Autorität der heiligen Schrift nicht für ſich haben, ſo mag ihr Werth auf ſich beruhen, und man mag ſagen [4]), daß ſolche Nachlaſſungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug der Gläubigen ſeyen, wie ſchon viele andere Prieſter geſagt haben. Sie ſind aber ein frommer Betrug, weil die Gläubigen dadurch bewogen werden, an heilige Orte zu wallfahren, Almoſen zu frommen Zwecken zu geben, Kirchen zu bauen und Krieger wider die Ungläubigen auszurüſten, in der Meinung: ſie würden dadurch von allen Strafen, die ihnen für ihre Sünden gebühren, befreit und bewahrt vor den Läuterungsſtrafen in jenem Leben. Mit dieſer Meinung werden ſie getäuſcht und in ſofern iſt es ein Betrug. In ſo-

1) 1 Cor. 3, 13. 15. 2) Matth. 25, 41.
3) Kap. 49. 4) Kap. 50.

fern es aber zugleich geſchieht, daß ſie dieſe Werke in der Liebe Gottes thun, werden dieſelben für ſie verdienſtlich und förderlich fürs ewige Leben, und daher iſt es auch etwas Frommes und Nützliches.

So glaubt ſich alſo Weſel berechtigt[1]), die Frage: ob die Wahrheit der Indulgenzen aus der Schrift zu beweiſen ſey? mit nein zu beantworten. Indeß erkannte ſeine Zeit außer, ja über der Schrift noch eine andere Autorität an, die Kirche; und von allen Seiten tönten ihm in dieſer Beziehung aus Summen und Sentenzen noch zwei Argumente entgegen. Erſtlich: Die Kirche kann nicht irren; ſie ſchreibt den Ablaß vor; alſo hat er Geltung. Zweitens: Wenn die Kirche, indem ſie Ablaß gibt, nicht wirklich von den gottverordneten Strafen abſolvirt, ſo ſchadet ſie vielmehr als ſie nützt, weil ſie von den genugthuenden Strafen frei ſprechend den Sünder den ſchwereren Strafen des Fegefeuers entgegenſchickt. Hierauf hat Weſel folgende Antwort bereit[2]): Daß die allgemeine Kirche nicht irre, iſt auch wieder eine bloße Behauptung ohne Aufzeigung eines Schrift- oder Vernunftbeweiſes. Wollen wir aber die Sache genauer unterſuchen, ſo muß man zuerſt wiſſen, daß die Bezeichnung „Kirche" etwas Collectives hat und den Begriff der Menge mit dem der Einheit verbindet. Die Einheit aber, die darin liegt, beſtimmt ſich immer genauer durch einen Zuſatz, wie z. B. wenn man ſagt: die Kirche der Heiligen, ſo conſtituirt die Einheit der Heiligkeit die Kirche; oder wenn man ſagen wollte: die Kirche der Böſen, ſo wäre es die Einheit der Bosheit, welche die Kirche machte; oder wenn geſagt wird: die Kirche zu Epheſus oder Smyrna, ſo liegt das Vereinigende in der Einheit des Ortes. Dieſe Beſtimmungen kommen auch in der Schrift vor; aber das, wovon wir ſprechen, die allgemeine Kirche, kommt in der Schrift nicht vor und wird auch von Petrus nicht angedeutet. Allgemein iſt gleichbedeutend mit katholiſch, und unter dieſem Namen erſcheint die Kirche im nicäniſchen und apoſtoliſchen Symbo-

1) Kap. 51. 2) Kap. 52.

lum. Als die allgemeine oder katholische Kirche aber werden wir bezeichnen können die Gesammtheit (multitudo) derer, die den Glauben haben an Jesum, daß er Gott und Mensch sey; und zwar wird sie allgemein genannt, weil die Predigt von Christo, aus welcher der Glaube sich erzeugen konnte, sich über die ganze Erde verbreitete. Hiernach ist der Satz zu bestimmen [1]), daß die allgemeine Kirche nicht irrt. In sofern nämlich in der allgemeinen Kirche enthalten ist die Kirche Christi, die, auf einen Fels gegründet, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll [2]), und in sofern diese Kirche [die Kirche Christi im engeren Sinne] heilig und unbefleckt ist [3]), ist in ihr auch kein Irrthum, wenigstens kein selbstverschuldeter, weil dieß ein Flecken oder eine Runzel wäre, und deßhalb, wegen der Kirche Christi, die ein Theil der allgemeinen ist, wird es wahr seyn, daß die allgemeine Kirche nicht irrt; der Grund der Wahrheit liegt jedoch darin, daß der Satz unbestimmt ausgedrückt ist, in sofern nämlich das Wahre daran nur von einem Theile gilt. Mit dieser [partiellen] Wahrheit besteht aber auch die andere [4]), daß die allgemeine Kirche irrt, daß sie eine Ehebrecherin und Hure ist, weil ein Theil derselben aus Bösen besteht. Daraus geht hervor, daß das Argument aus der Irrthumlosigkeit der Kirche nicht beweisend ist, weil es nur von einem Theile gilt; der Satz aber: die Kirche gibt Ablaß — kommt gerade von dem Theile der Kirche, welcher irrt. Das andere Argument, daß die Kirche, unbefugter Weise Ablaß ertheilend, mehr schaden, als nützen würde, gibt Wesel vollkommen zu [5]), aber er wendet es natürlich nicht so, wie die Scholastiker zu thun pflegten, daß hieraus die Geltung des Ablasses folge, weil ihn die Kirche nun einmal gebe, sondern so, daß ihn die Kirche nicht geben sollte, weil er auf einem Irrthum beruhe.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der auch durch die Art der

1) Kap. 53.
2) Matth. 16, 18.
3) Ephes. 5, 27.
4) Kap. 54.
5) Kap. 55.

Bekämpfung höchſt wichtigen Schrift unſeres Johann von Weſel gegen den Ablaß. Es iſt anziehend, zu ſehen, wie er in alle Fugen des ſcholaſtiſch-kirchlichen Syſtems eindringt und dasſelbe, indem er mit geſchickter Dialectik an verſchiedenen klaffenden Stellen die Keile feſterer chriſtlicher Begriffe einſchiebt, völlig aus einander zu treiben ſucht. Offenbar geht er in ſeiner Oppoſition nicht nur bedeutend weiter, als andere früher oder gleichzeitig Lebende, ſondern, trotz weſentlicher Zuſammenſtimmung, auch weiter, als Luther ſelbſt in den 95 Theſen, denn er beſtreitet nicht nur die Misbräuche und Auswüchſe des Ablaſſes, ſondern den Ablaß ſelbſt; und, was das Wichtigſte iſt, er verfährt dabei nicht bloß, wie ſo viele Männer der Oppoſition vor und nach ihm, verneinend, ſondern er ſtellt dem, was im Lehrſyſteme die Grundlage des Ablaſſes bildete, eine höhere Wahrheit entgegen und zwar eine ſolche, die mit ſeiner ganzen reformatoriſchen Denkart zuſammenhing, ja die Baſis ſeiner geſammten Theologie bildete. Die Grundbegriffe, welche den Ausgangspunct für Weſels Polemik abgeben, ſind augenſcheinlich die der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, namentlich der letztere. Dieſe Begriffe rein, unverletzt und unvermiſcht zu erhalten, war ihm Hauptaufgabe und in ſofern ihm dieſelben durch das Inſtitut des Ablaſſes geſchmälert und verdorben zu werden ſchienen, trat er nach ſeiner Überzeugung für die Ehre Gottes ein, indem er den Ablaß bekämpfte. Gott iſt, ſo dachte Weſel, gerecht und gnädig, aber es darf in ihm weder die Gerechtigkeit die Gnade, noch die Gnade die Gerechtigkeit beeinträchtigen, und noch weniger darf die Übung ſeiner Gerechtigkeit durch die Einmiſchung einer menſchlichen Thätigkeit getrübt werden. Wenn nun auf der einen Seite die göttliche Gerechtigkeit Strafe fordert und dieſe durch menſchliche Genugthuung oder Zurechnung nicht aufgehoben werden kann, ſo tritt dann auf der anderen Seite eben ſo rein und frei die rettende und helfende Gnade dazwiſchen und hebt, wo nicht die Strafe und alle Folgen der Sünde, ſo doch die Sünde ſelbſt und ihre Schuld auf, und zwar thut ſie dieß weſentlich dadurch, daß ſie

dem Sünder Kraft zum Guten gibt, daß sie ihn in einen Zustand versetzt, in welchem er gleichsam frisch den Weg der Heiligung und Beseligung beginnen kann. Die göttliche Gnade hat zu ihrer einzigen wesentlichen Voraussetzung von Seiten des Menschen die Buße. In diesen beiden, Gnade und Buße, ist Alles, was zur Wiederherstellung des Sünders gehört, beschlossen, und so faßt Wesel das Verhältniß des Sünders zu Gott im innerlichsten Kern als ein unmittelbares auf; es bewegt sich in seinem tiefsten Grunde nur zwischen Gott oder Christus und dem sündigen Menschen, die Kirche tritt dann nur in göttlichem Auftrage vermittelnd und ihr Priesterthum nur dienend hinzu, aber sie können dem Sünder nichts geben, was ihm Gott nicht zuvor und ursprünglich gegeben hätte, sie verhalten sich nicht richtend und entscheidend, sondern nur verkündigend und dienend. Die Gaben der göttlichen Gnade gehen immer auf eine souveräne Weise von Gott aus; in sofern sie nun aber durch den Dienst des Priesterthums vermittelt sind, entsteht daraus die sacramentliche Handlung, und unter den Gesichtspunct einer solchen sacramentlichen Handlung bringt Wesel auch die Aufhebung der Sünde und ihrer Schuld. Dieß geschah in sehr bestimmtem Widerspruche mit der Theorie der Scholastiker. Der Ablaß, als von kirchlicher Autorität ausgehende Aufhebung der Sündenstrafe, stützte sich jedenfalls nach allgemeiner Anerkennung auf die Gewalt der Schlüssel; nun hatten aber die Scholastiker wieder einen Unterschied gemacht zwischen dem Schlüssel des Priesterthums (clavis ordinis) und dem Schlüssel der Gerichtsbarkeit (clavis jurisdictionis), und hier fragte es sich dann: welcher von beiden Schlüsseln die Vollmacht zum Ablaß in sich fasse? Die Scholastiker entschieden sich für das Erstere, Wesel entscheidet sich für das Zweite, aber in der Weise, daß er von da aus selbst wieder den Ablaß aufhebt. Dieß ist ein Hauptpunct in seiner Polemik. Er sagt nämlich so: geht die Sündenvergebung vom Schlüssel des Priesterthums aus, so ist sie etwas Sacramentliches, nämlich ein Theil des Sacramentes der Buße — und dieß ist es auch, was Wesel, den Überzeugungen der früheren

Kirche ſich anſchließend, für das Wahre hält — aber dann iſt ſie auch eine Sache Gottes, von dem allein die ſacramentlichen Wirkungen ihren Urſprung haben [1]), und der Prieſter iſt nur Diener, der die göttliche Sündenvergebung und, wenn eine ſolche ſtatt findet, Strafaufhebung ankündigt. Geht ſie dagegen vom Schlüſſel der Jurisdiction aus, ſo iſt ſie, was auch Thomas von Aquin nicht leugnete, ein menſchliches Urtheil, aber dann iſt nicht zu beweiſen, daß dieſes menſchliche Urtheil mit dem göttlichen gerade zuſammen trifft, denn dieß könnten wir nur durch eine beſondere Offenbarung wiſſen und eine ſolche hat weder der Papſt noch die Kirche; auch müßte überhaupt die Befugniß zur Annahme eines Schlüſſels der Jurisdiction erſt nachgewieſen werden, und das iſt unmöglich, denn die Sache kommt weder in der Schrift, noch in der alten Kirche vor. So beſtreitet alſo Weſel als innerlich unbegründet die Gleichſetzung des kirchlichen und näher päpſtlichen Gerichtes mit dem göttlichen, und nicht minder als unbibliſch die zweite Hauptbaſis der Ablaßtheorie, die Lehre von dem Schatze der guten Werke und deſſen objectiver Exiſtenz; wenn ſich aber endlich in Ermangelung zureichender bibliſcher Gründe die herrſchende Theologie auf die unbedingte Autorität der Kirche und deren Irrthumloſigkeit berief, ſo ſcheut er ſich nicht, auch dieſes Bollwerk anzugreifen, indem er, ohne von der ſpäteren Unterſcheidung zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche Gebrauch zu machen, doch auf eine ähnliche Weiſe die allgemeine Kirche und die Kirche Chriſti unterſcheidet, und nur bei der letzteren den Vorzug der Irrthumloſigkeit gelten läßt. Obwohl aber die Schärfe der Polemik unſern Weſel dahin führt, den Ablaß einen frommen Betrug zu nennen, ſo iſt er doch zugleich billig genug, nicht nur das Trügliche, ſondern auch das, wenigſtens ſubjectiv, Fromme im Ablaß anzu-

1) Thomas von Aquin ſagt in der Summa Theol. Suppl. Quaest. XXV. art. 2.: Quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit.

erkennen, wenn nämlich das dabei zu leistende Werk in der Liebe Gottes geübt werde.

Ob Wesels Schrift und Lehre über den Ablaß auf die Entwickelung der Überzeugungen Luthers einen Einfluß übte, ist nicht sicher zu entscheiden. Möglich ist es, ja selbst wahrscheinlich, da Luther in Erfurt Wesels Schriften studierte und auch unabhängig von den Schriften die Lehren Wesels auf dieser Universität gewiß fortwirkten. Jedenfalls ist in Wesels Polemik nicht Weniges, was uns an Luther erinnert, wovon nur einiges Bedeutendere Zeugniß geben mag. Auch Luther gründet die Sündenvergebung einzig und allein auf die göttliche Gnade einerseits und auf die Buße andererseits. Er sagt in der 36sten These: „Ein jeder Christ, so wahre Reue und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gehöret"; und in der gleich darauf folgenden: „Ein wahrhaftiger Christ, er sey lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirche, aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbriefe." Auch ihm ist das Verhältniß der göttlichen Gnade zum Sünder ein unmittelbares, „denn", sagt er in der 58sten These, „die Verdienste Christi und der Heiligen wirken allezeit, ohne Zuthun des Papstes, Gnade des innerlichen Menschen." Nicht minder spricht er, wie Wesel, dem Ablaß an und für sich die Kraft der Sündenvergebung ab: „Dagegen sagen wir", heißt es in der 76sten Thesis, „daß des Papsts Ablaß, nicht die allergeringste tägliche Sünde könne hinwegnehmen, soviel die Schuld derselben belanget." Auch stimmen Beide darin überein, daß sie die subjective Zulässigkeit des Ablasses davon abhängig machen, in welchem Sinn er geübt werde, denn wie Wesel sagt, das Ablaß-Werk könne ein frommes und förderliches seyn, wenn es in der Liebe Gottes vollbracht werde, so sagt Luther Thes. 49: „Man soll die Christen lehren, daß des Papsts Ablaß gut sey, so fern man sein Vertraun nicht drauf setzet; dagegen aber nichts schädlicheres, denn so man dadurch Gottesfurcht verlieret." Bei allem dem aber war Wesel bei der Abfassung seiner Schrift gegen den

Ablaß theoretiſch ſchon weiter vorgeſchritten, als Luther im Stadium der Theſenherausgabe; Weſels Polemik war klarer, bewußtvoller und umfaſſender, ſie ging mehr auf das ganze Inſtitut und deſſen letzte Gründe, als die, wenn auch kräftige, tiefe und kühne, ſo doch zugleich in der Erkenntniß noch etwas unſichere, mehr gegen augenblickliche Übelſtände gerichtete, Polemik Luthers, und nimmermehr hätte Weſel ſagen können, was Luther in der 71ſten Theſe, damals gewiß noch mit beſter Überzeugung, ausſprach: „Wer wider die Wahrheit des päpſtlichen Ablaß redet, der ſey ein Fluch und vermaledeiet.“ Was aber dennoch wieder Luthers Theſen practiſch und geſchichtlich bedeutender machte, das war die vorgeſchrittene Zeit, das Zuſammentreffen mit andern bedeutſamen Umſtänden, die vielfältige Beziehung aufs Leben, der friſche, volksmäßige Ton, die Verbindung mit einer eminenteren Perſönlichkeit, und vornehmlich, daß ſie nicht bloß eine gelehrte Abhandlung, ſondern ſelbſt ſchon eine ſignalgebende, herausfordernde That waren.

Zweiter Theil.

Johann von Weſel und die verdorbene Geiſtlichkeit.

Erſtes Hauptſtück.

Weſel als Prediger in Mainz und Worms. Die Rheinlande überhaupt und Worms insbeſondere. Weſels Theologie und Praxis.

Nachdem Johann von Weſel etwa gegen zwanzig Jahre als Lehrer und jedenfalls zehn Jahre als ordentlicher Profeſſor der Theologie in Erfurt gewirkt, wurde er — wir können annehmen ums Jahr 1460 — als Prediger nach Mainz[1]) be-

1) Luther ſagt in der Schrift de Conciliis §. 192. Th. 16. S. 2743 bei Walch von Weſel: „Der zu Maynz Prediger geweſt.“ Dieß hält Chriſt. Wilh. Franz Walch (Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LVI.) für einen Irrthum: Weſel ſey zwar in Mainz verurtheilt worden, aber nur in Worms Prediger geweſen. Indeß iſt vielmehr Walchs Meinung aus Luther zu berichtigen, welcher, der Zeit nach ſo nahe und für Weſel ſich ſehr intereſſirend, die Sache wohl genau genug wußte. Auch Melanchthon nennt den Joh. von Weſel Concionatorem *Moguntinum*, in den Respons. script. ad impios artic. Bavaricae inquisitionis. Witteb. 1559. 8. Bogen B. 3. 6. Vergl. Stud. und Krit. 1828, 2. S. 400. Der Verf. der Monographie über Diether von Iſenburg, Frankf. 1792 meint, Weſel ſey um 1468 Dompfarrer zu Mainz geworden; dieß kann nicht richtig ſeyn, denn unter dieſer Vorausſetzung kämen die 17 Jahre nicht heraus, welche, wie wir gewiß wiſſen, Weſel nachmals noch bis zu ſeinem Ketzerproceſſe in Worms zubrachte.

rufen. Bei der genauen Verbindung zwiſchen Mainz und Erfurt ſcheint es damals nicht ſelten vorgekommen zu ſeyn, daß berühmte erfurter Lehrer und Prediger in die erzbiſchöfliche Hauptſtadt gezogen wurden. Wir ſehen im Laufe des 15ten Jahrhunderts den nämlichen Fall noch zweimal wiederkehren; das erſte Mal bei Johann von Lutter[1]), einem Manne, der ſich ſchon in Erfurt als Prediger ausgezeichnet hatte, in Mainz aber dieſes Amt bis zu ſeinem Tode im J. 1479 mit großem Ernſt verwaltete, das zweite Mal bei Mag. Eggeling oder Engelin von Braunſchweig[2]), der, in der Theologie wie es ſcheint bedeutender, wie der vorgenannte, als Prediger eines außerordentlichen Rufes genoß und nachdem er längere Zeit in Mainz gearbeitet, ſein Leben im J. 1481 zu Straßburg beſchloß. Dieſer Männer Vorgänger in Mainz war Johann von Weſel, aber er dauerte nicht ſo lange, wie ſie, in ſeinem dortigen Predigtamte aus: eine Peſt ſoll ihn, was freilich nicht auf großen Muth hindeutet, von ſeiner Stelle vertrieben haben, wahrſcheinlich nicht ſehr lange, nachdem er dieſelbe angetreten. Er erhielt hierauf eine ähnliche Anſtellung in Worms, die er ſiebzehn Jahre lang bekleidete, und die wir ihn ſpäter nur werden verlaſſen ſehen, um ſein Leben im Kerker zu beſchließen. Da nun Worms nächſt Erfurt der zweite Hauptſchauplatz der Thätigkeit Weſels iſt und zwar einer vorzugsweiſe kirchlichen Thätigkeit, ſo haben wir auch auf die Verhältniſſe dieſer Stadt und ihrer Umgebungen in theologiſcher und kirchlicher Beziehung einen

1) *Johannes de Lutria* nennt ihn Tritheim de script. eccles. c. 849. p. 202. und de *Lutra* villula, de script. Germ. c. 214, was wohl nichts Anderes iſt, als Lutter am Barenberge. Die Schriften, welche Tritheim von ihm angibt, ſind: Super sententias. — Sermones varii. — Quaestiones disputatae. — Quaedam in Philosophia.

2) In dem Buche de script. eccles. c. 854. p. 203. führt ihn Tritheim unter dem Namen: *Angelus* Saxo de *Brunswico* — in der Schrift de script. Germ. c. 219. unter dem Namen Magister *Engelinus* auf. In der erſten Stelle gibt er ihm die Prädikate: ingenio acer, vita praeclarus, in declamandis sermonibus ad populum celeberrimae opinionis. Schriften: In Canonem missae. — Sermones varii. — Quaestiones diversae. — Quaedam alia.

Blick zu werfen, um das, was wir von Wesels Thätigkeit wissen, daran anzuknüpfen.

Unverkennbar war damals, was unser Vaterland betrifft, der Hauptsitz der Bildung und geistigen Regsamkeit in den südlichen Gegenden am Rheine hinab und in den mittleren bis zur Elbe hin. Als einen Mittelpunct des wissenschaftlichen und namentlich des theologischen Lebens für das nördlichere Deutschland haben wir Erfurt kennen gelernt; ihm gesellte sich zu Anfang des 15ten Jahrhunderts Leipzig, zu Anfang des 16ten Wittenberg bei; in den südlichen Gegenden aber finden wir in jener Zeit eine viel bedeutendere Zahl solcher Lichtpuncte, sowohl auf Universitäten, als in Residenzen und freien gewerbsamen Städten. Am Rheine hin erstreckten sich vorzugsweise die großen geistlichen Territorien; es war hier, wie der Volkswitz es nannte, die Pfaffengasse des deutschen Reiches. Da konnte man das Wohlthätige vom Regimente des Krummstabs, aber auch das Drückende desselben mehr als irgendwo kennen lernen. Einzelne unter den großen Kirchenfürsten waren auch immer sowohl selbst gelehrt gebildet, als Pfleger der Wissenschaft und Kunst. Ihre Gebiete waren vor allen reich an Klöstern, und unter diesen fehlte es gleichfalls nie an solchen, die als Pflanzstätten der Gelehrsamkeit hervorleuchteten und in ihren stillen Mauern Männer bargen, welche als Theologen, Prediger oder Vorbilder eines gottgeweihten Lebens Segen verbreiteten. Doch fand sich jetzt die eigentliche Kraft der lebendigen Fortentwickelung nicht mehr, wie im früheren Mittelalter, ausschließlich im Kreise des Klerus und der Mönche; vielmehr wurde die Bildung immer mehr Gemeingut und gewann eine breitere Grundlage unter dem Adel, dem höheren Bürgerstande und der großen Zahl der Gelehrten und Künstler, die weit weniger, als früher, der Kirche verpflichtet waren. Die Orte aber, die im großen Rheinthale für kirchliches und bürgerliches Leben, für Wissenschaft und Kunst besonders in Betracht kommen [1]), sind

1) Vergl. eine weitere Ausführung bei Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reform. Zeitalter. 1841. B. 1. S. 197 ff.

folgende. In Conſtanz und Baſel waren die großen reformatoriſchen Concilien gehalten worden, gewiß nicht ohne Einfluß auf die Stimmung jener Gegenden und Städte, beſonders Baſels, welches ſeit 1460 eine ſchön aufblühende Univerſität hatte. An Baſel reihte ſich Freiburg, ungefähr zu derſelben Zeit mit einer Univerſität geſchmückt. Straßburg war eine alte Stätte des kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Lebens, des deutſchen Bürgerthums und des Kunſtfleißes. In ſeiner Nähe erhoben ſich im Laufe des 15ten Jahrhunderts Schlettſtadt als Sitz der hochberühmten Schule L. Dringenbergs, Hagenau als frühe Pflegerin der neu erfundenen Buchdruckerkunſt. Am mittleren Rhein blühten Speier, Worms und Mainz als altberühmte Städte [1]), in denen jetzt der aufſtrebende bürgerliche Geiſt mit der Macht der geiſtlichen Fürſten kämpfend und lebenerregend wetteiferte. In ihrer Nähe diesſeits des Rheines glänzte Heidelberg als Sitz tapferer, wiſſenſchaftliebender Fürſten und (ſeit 1386) einer Hochſchule, die gleich von vorne herein in der Theologie und Philoſophie eine friſche, der Oppoſition verſchwiſterte, Richtung eingeſchlagen hatte. Weiter hinab tritt uns jenſeits des Rheines die Biſchofſtadt Trier mit ihren kirchlich zum Theil höchſt bedeutenden Umgebungen entgegen und endlich am Schluſſe, wo der Rhein in die Ebene übergeht, das alte Köln, um ſeiner kirchlichen Wichtigkeit willen im Mittelalter die heilige Stadt genannt, in jeder Beziehung ausgezeichnet als Sitz des Erzbisthums, als Pflegeſtätte der Kunſt und Wiſſenſchaft, und wenn auch damals ſchon mehr der Vergangenheit angehörend, doch mit ihren Denkmälern auch noch in die Gegenwart ſehr bedeutſam und erwecklich hereinragend [2]).

1) Eine ſchöne Beſchreibung dieſer blühenden Rheinſtädte gibt Äneas Sylvius in der merkwürdigen Schrift: de ritu, situ, moribus et conditione Germaniae. Bzovii Annal. eccles. T. XVII. p. 194.

2) Von Köln z. B. ſagt Äneas Sylvius in d. a. Schilderung: Quid ea *Colonia?* Nihil illa magnificentius, nihil ornatius tota Europa reperias. Templis, aedibus insignis, populo nobilis, opibus clara, plumbo tecta, praetoriis ornata, turribus munita, flumine Rheno et lactis circum agris lasciviens.

An allen diesen Orten finden wir am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts Männer, die sich in der Theologie und im kirchlichen Leben hervorthaten. Johann von Tritheim, der berühmte Abt von Spanheim [1]), der selbst diesem Kreise angehörte, nennt uns in seinem Buche über die kirchlichen Schriftsteller [2]) eine nicht geringe Zahl von gelehrten Theologen und Predigern, die um diese Zeit von Straßburg bis Köln die Städte und Klöster schmückten. Nur einige mögen hier hervorgehoben werden, welche in den Gegenden blühten, die den Ort von Wesels Wirkungskreis zunächst umgaben. In Speier wirkte gegen Ende des 14ten oder zu Anfang des 15ten Jahrhunderts der als Prediger weitgenannte Augustinermönch Petrus de Spira, ein in der Schrift und Philosophie wohl bewanderter Mann [3]). In Heidelberg zeichneten sich als Nachfolger des Marsilius von Inghen († 1394), des ersten Lehrers der Theologie an dieser Universität, besonders folgende Männer aus: Johann Pläth, ein durch das Studium der Schrift und der aristotelischen Philosophie gründlich gebildeter Theologe und dogmatischer Schriftsteller, der sich besonders ums J. 1430 bekannt machte und von Tritheim [4]) eine Zierde und Säule der Hochschule genannt wird; Johann Dieppurg, oder Johann von Frankfurt, ebenfalls philosophischer Theologe, scharfsinniger Disputator und vorzüglicher Prediger, zugleich als Capellan und Secretär des Pfalzgrafen Ludwig in schwierigen Staatsgeschäften und zu Gesandtschaften gebraucht, Verfasser dogmatischer, polemischer, ascetischer Schriften und politscher Reden, ebenfalls um 1430 blühend [5]); Heinrich von Gouda, vielleicht der bedeutendste unter den heidelberger

1) Geb. 1462, gest. 1516.

2) De scriptoribus ecclesiasticis, eine der Fortsetzungen des Werkes des Hieronymus de viris illustribus, verfaßt ums Jahr 1494 und dem edeln Johann von Dalberg gewidmet. Ausgabe in Fabricii Bibliotheca eccles. Hamb. 1718.

3) *Trithem.* de script. eccles. cap. 714. p. 165. ed. Fabric.

4) De script. eccl. c. 763. p. 178.

5) Ebendas. cap. 764. p. 178.

Lehrern ſeiner Zeit, in der Schrift und Philoſophie geübt, durch dogmatiſche und aſcetiſche Werke bekannt, um 1435 berühmt [1]); Johann Erneſti, wie in der Schrift, ſo auch in den Alten ſehr beleſen, ſcharfſinnig, beredt, dogmatiſcher und aſcetiſcher Schriftſteller, um 1440 wirkend [2]); Stephan Hoeſt, aus Ladenburg, Canonicus zu Speier und eine Zeit lang Schloßprediger in Heidelberg, der Schrift und weltlicher Wiſſenſchaft kundig, berühmter Philoſoph und Redner, Verfaſſer eines Commentars über die Ethik und einer Sammlung von Predigten († 1471) [3]); Nicolaus von Wachenheim, philoſophiſcher Theologe und einer der einflußreichſten heidelberger Lehrer in der 2ten Hälfte des 15ten Jahrhunderts († 1487), aber ein Gegner freierer Richtungen, als welchen wir ihn in der Folge genauer werden kennen lernen [4]); endlich Jodocus Eichmann, gewöhnlicher nach ſeinem Geburtsorte Jod. von Calw genannt, Profeſſor und eine Zeit lang, nach damaliger Sitte beide Ämter zu verbinden, Prediger bei der heiligen Geiſt-Kirche, ein mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht unbekannter, vornehmlich aber durch lange Übung in der Schrift einheimiſcher, in ſeinem Weſen entſchiedener und heftiger, Mann [5]), den wir — er that ſich beſonders um die 80er Jahre des 15ten Jahrhunderts hervor — auch bei dem Ketzerproceſſe Weſels in Mainz anweſend finden. Aus der Gegend jenſeits des Rheines oder weiter am Rheine hinab treten uns bei Tritheim folgende Männer

1) Ebendaſ. c. 775. p. 181.

2) Ebendaſ. c. 798. p. 186.

3) Ebendaſ. c. 833. p. 199. Andere, mehr den weltlichen Wiſſenſchaften und der bürgerlichen Thätigkeit angehörige, Männer, die damals in Heidelberg lebten, ſind aufgezählt in Kremers Geſchichte Friedrichs des Siegreichen Th. 1. S. 525.

4) *Trithem.* de script. eccles. c. 864. p. 206.

5) Tritheim ſchildert ihn als ingenio promptus et vehemens, qui in Gymnasio Heidelbergensi legendo, docendo et praedicando multis annis in pretio fuit. Als Schriften von ihm gibt Tritheim an: De diversis Sermones varii Lib. I. — Vocabularius praedicantium Lib. I. et varii Tractatus. De Scriptor. eccl. c. 873. p. 208.

entgegen: Conrad von Altzei[1]), in der 2ten Hälfte des 14ten Jahrhunderts bekannt, neben der Theologie auch in weltlichen Wiſſenſchaften ſehr bewandert und unter den Zeitgenoſſen als Philoſoph, Dichter, Mathematiker weit genannt, freien Geiſtes und beredt in Proſa und Verſen, Verfaſſer eines poetiſchen Werkes zur Verherrlichung der Maria und der Welterlöſung; Johann Fuſt von Kreuznach[2]), gegen Ende des 14ten Jahrhunderts Prior zu Straßburg, Lector eines Carmeliter-Conventes in ſeiner Vaterſtadt und viel wirkſam durch ſeine Predigten, von denen auch einige Sammlungen ihn überlebten; Nicolaus von Kreuznach[3]), ungefähr ein Jahrhundert ſpäter ausgezeichnet als Lehrer der Theologie in Wien; Johann Gauwer[4]), Carmeliter, Lector der heiligen Schrift zu Mainz, vorzüglicher Prediger, dogmatiſcher, exegetiſcher und aſcetiſcher Schriftſteller, blühend um 1440; Conrad von Rodenburg[5]), Abt des Kloſters Johannisberg im Rheingau, Benedictiner, gelehrter, frommer und ſtrenger Mönch und Verfaſſer aſcetiſcher Schriften († 1486); Heinrich von Andernach[6]), Carmeliter, berühmter Prediger und theologiſcher Schriftſteller gegen Ende des 14ten Jahrhunderts; Reinhard von Fronthoven und Heinrich Kaltyſen, Dominicaner, und Tilmann von Hachenberg, Minorite, alle drei[7]) als Prediger beliebt in ihren Conventen zu Coblenz, die beiden Erſten zu Anfang, der Dritte gegen Ende des 15ten Jahrhunderts; endlich Johann Rode[8]), ein geborner Trierer, auf der Univerſität Heidelberg in der Theologie und dem kanoniſchen Rechte gründlich gebildet, Abt eines Benedictiner-Kloſter bei Trier, ein Mann, der ſich als eifriger und ſtrenger Mönch be-

1) *Trithem.* de script. eccles. c. 660. p. 155.
2) Ebendaſ. c. 655. p. 154.
3) Ebendaſ. c. 874. p. 208.
4) Ebendaſ. c. 793. p. 185.
5) Ebendaſ. c. 860. p. 205.
6) Ebendaſ. c. 688. p. 161.
7) Über ſie *Trithem.* c. 715. p. 165. c. 808. p. 189. c. 700. p. 163.
8) Ebendaſ. c. 806. p. 188.

beſonders um die von dem Basler Concil vorgezeichnete Kloſterreformation verdient machte. Nur wenige freilich unter dieſen Männern mochten den neuen und freieren Richtungen angehören, die ſich im Laufe des 15ten Jahrhunderts immer kräftiger entwickelten; die meiſten pflanzten nur das Überlieferte in der Theologie und im kirchlichen Leben fort; aber ihre verhältnißmäßig nicht geringe Zahl iſt uns doch ein Beweis, daß in dieſen Gegenden eine bedeutende Regſamkeit auf dieſen Gebieten herrſchte und der Boden hinlänglich bearbeitet wurde, um für die Aufnahme eines friſchen Samens empfänglich zu werden.

Wenden wir unſern Blick auf Worms ſelbſt, den in der deutſchen Sage und Geſchichte ſo vielgeprieſenen Ort, damals auf einer ungleich höheren Stufe der Blüte ſtehend, als in neueren Zeiten, ſo iſt bekannt, daß die alte Vangionen-Stadt einer der früheſten Sitze des Chriſtenthums in Deutſchland war; ſie hatte einen Biſchof vielleicht ſchon um die Mitte des 4ten Jahrhunderts [1]); gegen Ende des 6ten Jahrhunderts ging der heilige Rupert von da aus, um die Baiern zu bekehren [2]); zur Zeit Carls des Großen war Erembert berühmt als Biſchof von Worms, und von da an kennen wir die Reihe der wormſer Biſchöfe ziemlich ununterbrochen [3]). Bis ins 11te Jahrhundert hatte die Stadt Worms ruhig und gehorſam unter dem Krummſtabe gelebt; unter der Regierung des Biſchofs Adalbert (1068—1107) erhob ſich Zwieſpalt zwiſchen der Bürgerſchaft und dem Biſchof; die Stadt, von Heinrich IV. und andern ſpäteren Kaiſern z. B. Carl IV. und Wenzel mit beſonderen Privilegien ausgeſtattet, ſuchte ſich immer mehr der Herrſchaft der Biſchöfe zu entziehen [4]). Es entwickelte ſich in ihren Mauern derſelbe Kampf, den wir auch in Speier, Köln und an andern Biſchofsſitzen fin-

1) Hefele Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums im ſüdweſtlichen Deutſchland. Tüb. 1837. S. 187.

2) Hefele S. 191.

3) *Schannat* Historia Episcopatus Wormatiensis. Francof. ad Moen. MDCCXXXIV. T. I. p. 310 sqq.

4) *Schannat* T. I. p. 342 sqq.

den, der Gegensatz der altprivilegirten Hierarchie und des jugendlich aufstrebenden freiheitbegierigen Bürgerthums. Dieser Zustand dauerte in verschiedenen Schwankungen das ganze 15te Jahrhundert hindurch und war namentlich unter dem berühmtesten aller wormser Bischöfe, dem am Ende des 15ten Jahrhunderts regierenden Johann von Dalberg[1]) so heftig, daß derselbe fast die ganze Zeit seiner bischöflichen Regierung außerhalb seiner Hauptstadt zubringen mußte. Zu Anfange des 15ten Jahrhunderts finden wir auf dem bischöflichen Stuhle zu Worms Echard von Ders (1370—1405); er war ein friedliebender Herr, aber dennoch suchten auch unter ihm Magistrat und Bürgerschaft die geistliche Jurisdiction und die hergebrachten Gerechtsame des Bischofs in jeder Weise zu beschränken[2]). Hauptgegenstand des Streites war, daß der Klerus den Wein, in welchem sein vorzüglichstes Einkommen bestand, abgabefrei und nach altem Maaß einziehen wollte. Dieß verweigerten die Bürger trotz kaiserlicher Mahnung; ja sie gingen bald noch weiter, bestritten auch noch andere Privilegien der Geistlichen, forderten von ihnen einen bürgerlichen Eid und drohten, sie aus der Stadt zu vertreiben. Als es endlich zu gewaltsamen Bewegungen gegen den Klerus kam, belegte der Bischof die Stadt mit dem Interdict[3]). Das kaiserliche Gericht gebot Wiederherstellung der vertriebenen und geflüchteten Geistlichen und verfällte die Stadt in eine Buße 100,000 Mark Goldes. Nun brach der Sturm erst recht los: am 1sten März 1386 erhoben sich die Bürger bewaffnet gegen den Klerus, erlaubten sich vielfache Mishandlungen und warfen 38 Prälaten ins Gefängniß. Der päpstliche Bann und die kaiserliche Acht drohten der Stadt; da trat Pfalzgraf Ruprecht der Jüngere ins Mittel und stellte einen Frieden zwischen ihr und dem Bischof auf 6 Jahre her. Eine vollkommene Einigkeit kam aber auch jetzt nicht zu Stande, und Echard zog sich, des Streites müde, von Worms nach Neuhausen zurück, wo er den

1) *Schannat* T. I. p. 417—422. *Ullmann* Memoria Dalburgii p. 7.

2) *Schannat* T. I. p. 401—406.

3) ... toti civitati sacris interdixit.

14ten Mai 1405 ſtarb. Ihm folgte ein Mann, der nicht nur unter den Biſchöfen von Worms, ſondern auch unter den gelehrten und freiſinnigen Männern ſeiner Zeit höchſt merkwürdig iſt, Matthäus von Cracau oder Cracow (reg. 1405—1410)[1]). Entſproſſen aus einer edlen Familie, ausgezeichnet als Theologe, wohlgeübt auch in practiſchen Dingen, nahm Matthäus, begünſtigt von dem König Ruprecht, deſſen Kanzler er war[2]), und unterſtützt von Papſt Innocenz VII., eine feſtere Stellung ein; die wormſer Bürger mußten ſich fügen und es kam durch König Ruprecht und Johann von Naſſau, Erzbiſchof von Mainz, ein Vergleich zu Stande, der im Weſentlichen zu Gunſten des Biſchofs ausfiel. Im Jahre 1409 beſuchte Matthäus noch das Concil zu Piſa, wo er auf König Ruprechts Wunſch, aber ohne Erfolg, der Abſetzung Gregors XII. entgegen zu wirken ſuchte; im folgenden Jahre ſtarb er; das Epitaphium im Chor des Domes nennt ihn einen „ausgezeichneten Doctor der Theologie", und als ſolchen werden wir ihn in der Folge noch kennen lernen. Zu ſeiner oder ſeines Vorgängers Zeit ſcheint es auch geweſen zu ſeyn, daß der gelehrte und als freimüthiger Theologe berühmte Mag. Heinrich von Langenſtein, gewöhnlich Heinrich von Heſſen genannt († um 1428), Canonicus in Worms war[3]); auch wird uns aus dieſer Zeit als ein der Schrift und Philoſophie kundiger und als aſcetiſcher Schriftſteller bekannter Mann der Abt des zur wormſer Diöceſe gehörigen Ciſtercienſer-Kloſters Otterberg, Philipp[4]), gerühmt.

Unter den auf Matthäus von Cracow folgenden Biſchöfen trat wieder vermöge des Zuſtandes, ſo des Reichs wie der Kirche, große Verwirrung ein. Johann II. von Flecken-

1) *Schannat* T. I. p. 407—408.

2) Matthäus von Cracow und Conrad von Soltow, Biſchof von Verden, waren einflußreiche Räthe Ruprechts. Joh. Georg. *Eccardi* Corp. histor. med. aev. T. I. p. 2125.

3) *Trith.* de script. eccl. c. 684. p. 159 sqq. Hunc, quemadmodum ex quadam ejus Epistola reperi, Canonicum Wormaciensis ecclesiae fuisse crediderim.

4) *Trithem.* c. 697. p. 162.

ſtein (1410—26) [1]), erlebte wenig ruhige Tage und zog ſich am Ende ſeines kampfreichen Lebens nach Ladenburg zurück. Eberhard III. von Sternberg wich nach achtmonatlicher Regierung freiwillig der Schwierigkeit der Verhältniſſe (1427) [2]). Friedrich II. von Dumneck (1427—45) [3]) verzichtete lieber auf manche ſchwer zu behauptende Rechte und beſchäftigte ſich deſto eifriger im Sinne des basler Concils mit der Reformation des Klerus und der Klöſter. Ludwig von Aſt [4]) legte 1445 bei getheilter Wahl die Würde nach 40tägiger Regierung nieder. Auf ihn aber folgte ein Mann, der wieder mit aller Energie auftrat und deſſen biſchöfliche Regierung darum für uns merkwürdig iſt, weil der Aufenthalt Weſels in Worms ganz in die Zeit derſelben fällt Es war Reinhard I. von Sickingen (reg. 1445—82) [5]). Auf Ehrenfels von dem Erzbiſchof Dietrich von Mainz feierlichſt geweiht, zog Reinhard mit großem Pomp in die Stadt Worms ein; voll Willensſtärke und von nicht geringen Gaben, ſtolz auf ſein altritterliches Geſchlecht und wenig bereit zum Nachgeben, ſchlug er einen ganz andern Weg ein, als ſeine unmittelbaren Vorgänger, und ſuchte die alten Rechte ſeines Stuhles mit aller Kraft zu behaupten. Wie er es that, veranſchaulicht uns folgender Zug: es war alte Sitte, daß ſich die Bürgermeiſter von Worms, wenn ſie einen Verbrecher wollten hängen laſſen, den Strick vom Biſchof ausbitten mußten; um dieſe Beſtimmung, welche die Anerkennung der biſchöflichen Jurisdiction in ſich ſchloß und erniedrigend ſchien, zu umgehen, ließen ſie kleine Ketten an den Galgen machen; da ließ der erzürnte Biſchof Bürgermeiſter und Rath vor ſich kommen, bedeutete ſie ſtreng, ſich aller Neuerungen zu enthalten und ſagte, „weder er, noch das Bisthum ſeyen ſo verarmt, um nicht Stricke auch für verbrecheriſche Bürgermeiſter von Worms zu

1) *Schannat* T. I. p. 409—411.
2) *Schannat* T. I. p. 412.
3) Ebendaſ. S. 142—414.
4) *Schannat* T. I. p. 414.
5) *Schannat* T. I. p. 415—417.

haben." Dabei war jedoch Reinhard von Sickingen auch ein für das gemeine Beſte eifriger Mann. Auf dem Reichstage zu Nürnberg (1456) wirkte er mit Kraft für einen Krieg gegen die Türken. In dem Streite zwiſchen Dietrich von Iſenburg und Adolf von Naſſau, ſo wie zwiſchen Friedrich dem Siegreichen und ſeinen Nachbarn hielt er ſich neutral und war nur bedacht, allen Schaden von ſeinen Unterthanen abzuwenden. Als 1464 Heſſo, Graf von Leiningen, der letzte ſeiner Linie mit Tode abging und Reinhard deſſen Gebiet, theilweiſe ein Lehn der wormſer Kirche, mit den Waffen zu behaupten ſich nicht getraute, rief er Friedrich den Siegreichen, ſeinen mächtigen Nachbar, mit dem er im beſten Vernehmen ſtand und deſſen Rath er war [1]), zu Hülfe, indem er ihm die Hälfte der Beſitzungen zuſagte, die jedoch ungetheilt ein Lehn des Bisthums bleiben ſollten. Mit beſonderm Nachdruck nahm ſich Reinhard von Sickingen auch der Verbeſſerung der Sitten des Klerus und der Mönche an; er reformirte unter andern die Klöſter Lobenfeld, Neuburg und Liebenau; er übergab das der Reformation widerſtrebende Kloſter der Kanoniker des heiligen Auguſtin zu Frankenthal Mitgliedern der durch ernſte Frömmigkeit ausgezeichneten Congregation von Windeſem [2]), und ließ ſelbſt die Nonnen des reichen Conventes zu Worms von der Regel des heiligen Franciscus ſeinen reformatoriſchen Eifer empfinden [3]). Aber bei aller Liebe zu Verbeſſerungen in dieſem Sinne, galt ihm das Reformatoriſche doch nur, wenn es ſich genau innerhalb der Gränzen der Kirche hielt; ſo wie es dieſe überſchritt, trat er ebenſo ſtreng dagegen auf, und daher geſchah es, daß er als entſchiedener Gegner Weſels handelte [4]) und dieſen in die Hände der Inquiſition lieferte.

---

1) Kremer Geſchichte Kurfürſt Friedrichs I. Mannh. 1766. Th. 1. S. 393 und 625 ff.

2) Siehe die merkwürdige, einen ſchönen und frommen Sinn ausſprechende, Urkunde bei *Schannat* T. II. p. 244. Prob. 267.

3) Ebendaſ. p. 245. Prob. 268.

4) *Schannat* T. I. p. 416: Demum in mores ac doctrinam *Joannis*

Unter dieſen Verhältniſſen lebte und wirkte Johann von Weſel zu Worms. So wie die Kirche im Ganzen und Großen in einem Zuſtande der Entwickelung und Bewegung, der Gährung und des Kampfes war, ſo war es insbeſondere auch die Stadt, in die Weſel verſetzt war. Es war ein Boden mächtig und oft gewaltſam aufſtrebender Bürgerfreiheit, ein Boden voll gährender Elemente, voll Oppoſitionsgeiſtes gegen die Geiſtlichkeit, voll Neuerungsluſt, auf dem er ſich bewegte. Er ſelbſt ſtand mit Entſchiedenheit auf der Seite der immer kräftiger ſich entfaltenden neuen Richtung, er war als gelehrter Theologe und als Prediger unter den näheren und ferneren Umgebungen ſeiner Überlegenheit ſich bewußt und trug keine Scheu, ſeine Geſinnungen aufs freieſte auszuſprechen; ja er konnte, obwohl nicht unbeſcheiden, in der Verkündigung deſſen, was ihm innerſte Wahrheit und höchſtes Lebensbedürfniß war, und in der Bekämpfung deſſen, was ihm Lüge, Schein und Trug dünkte, eher rückſichtslos und anſtößig werden, als daß er klug, überlegſam und ängſtlich an ſich gehalten hätte. Sehen wir, wie er ſeine Aufgabe faßte und wie er dieſelbe zu löſen ſuchte.

Weſel überſah die Schwierigkeiten nicht, die in ſeiner Zeit und Umgebung einem ächten Verkündiger des Evangeliums entgegenſtanden. Er erkannte klar und ſchmerzlich den verdorbenen Zuſtand der Kirche und ſprach dieß unumwunden aus. „Die Kirche", ſagt er in einer während ſeines Aufenthaltes zu Worms abgefaßten Schrift [1]), „iſt dergeſtalt von der wahren Frömmigkeit abgefallen zu einem gewiſſen jüdiſchen Aberglauben, daß man, wohin man die Augen wenden mag, nichts wahrnimmt, als eine leere Prahlerei mit Werken bei erloſchenem Glauben und phariſäiſchen Stolz der Rabbinen; daß man nichts

---

de Wesalia, concionatoris famigeratissimi, altius investigans, quod is tum scripto tum viva voce quaedam sparsisset in vulgus, quae ex Hussitorum sentina videbantur deprompta, ipsum Moguntiae in manus Inquisitorum tradidit.

1) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 142. 143.

ſieht, als kalte Cärimonien und nichtigen Aberglauben, um nicht zu ſagen, Götzendienſt; daß man nichts bemerkt, als daß Alle auf ihre Geldernte wohl bedacht ſind, ihre eigenen Intereſſen allein betreiben und dagegen die Pflichten der chriſtlichen Frömmigkeit gänzlich vernachläſſigen." Er wußte auch, von wie wenigen Männern des Standes die große Aufgabe, dem herrſchenden Verderben kräftig entgegen zu wirken, gelöſt werde. „Schwer iſt allerdings", ſpricht er [1]), „die Stellung der Oberen und Lenker des Volkes, die nicht bloß für ihre eigenen Vergehungen, ſondern auch für die des Volkes einſtehen ſollen; und wenn die Menſchen dieß bedächten, ſo würden ſie nicht nach dem Herrſcher- und Hirtenamte jagen oder es mit Geld zu erwerben ſuchen, ſondern auf den Ruf des Herrn warten. Denn, welche zu dieſer Würde gelangen, ohne berufen zu ſeyn, das ſind, nach dem Worte des Erlöſers, Diebe und Räuber, die anders als durch die Pforte Chriſti eingegangen ſind. Sie ſollen das Salz der Erde ſeyn: wenn aber das Salz dumm wird, womit ſoll man ſalzen? Es iſt zu nichts nütze, als daß man es hinauswerfe und zertrete, d. h. wenn die Lehre der Prieſter und Prälaten nicht die wahrhaft chriſtliche iſt, ſo iſt ſie wegzuwerfen und mit Füßen zu treten; ſo wenig haben wir auf Hirten zu hören, die uns mit ſalzloſem Salze beſprengen und einmachen wollen. Das iſt ein ſeltener Vogel, einem ſchwarzen Schwane vergleichbar, der das Apoſtelamt würdig verwaltet, weil das Wort des Herrn, durch menſchliche Erfindungen gebunden, nicht frei verkündet werden kann, indem die tyranniſche Unterdrückung von vielen Seiten ſich dagegen erhebt, die Satzungen ſo vieler Biſchöfe ihm widerſtreben, zu geſchweigen der Legenden der Heiligen, der Betrügerei mit dem Ablaß, der Thätigkeit der Brüderſchaften, die man in den Himmel zu erheben ſich auf alle Weiſe beſtreben muß, wenn man angenehm ſeyn und wegen des bedungenen Soldes nicht in Verlegenheit kommen will [2]). Rede, was uns behagt, ſpricht das

1) Ebendaſelbſt S. 136 und 137.

2) Es ſcheint, daß ſich dieß ſpeciell auf Weſels Verhältniſſe in Worms

thörichte Volk, oder wir rufen den Zorn des Herrn gegen dich auf. So kommt es, da die guten Hirten entweder im Winkel verborgen ſind oder auch wohl proſcribirt und ſchmählich verbannt werden, daß die meiſten ihr Amt in keiner andern Abſicht antreten, als um ſich, nicht die Schaafe, zu weiden, um das Ihrige zu beſorgen, nicht die Schaafe zu nähren, und bisweilen nicht einmal mit der Wolle und Milch der Schaafe zufrieden ſind, ſondern ihnen auch noch das Fell abzuziehen und ſie ganz zu verderben trachten. O des äußerſten Elendes der chriſtlichen Heerde! Die Kleinen verlangen Brod und niemand reicht es ihnen; ſie ſuchen Waſſer und es iſt keines da, ſo daß ihre Zunge vor Durſt vertrocknet."

Von dieſem Zuſtande ließ ſich jedoch Weſel den Blick des Geiſtes nicht verdüſtern: je weniger ihm die Wirklichkeit genügte, deſto reiner und höher erhob ſich vor ſeiner Seele das Bild eines wahrhaft apoſtoliſchen Mannes und Predigers, und je mehr ihn die Gegenwart zurückſtieß, deſto hoffnungsreicher und ſehnſuchtsvoller ſchaute ſein Blick in die Zukunft. „Die Beſtimmung des Hirten- und Herrſcheramtes", ſagt er [1]) wahrſcheinlich nicht ohne Rückſicht auf ſeine unmittelbaren Umgebungen und namentlich auf den Biſchof Reinhard von Sickingen, „iſt es nicht, hervorzuragen durch Glanz und Reichthum des Lebens, mit königlicher Pracht einherzugehen, an bewaffneten Satelliten auch große Satrapen zu übertreffen, in Müſſiggang und Luxus einen Sybariten zu ſpielen oder die Macht wiederherzuſtellen [2]), ſondern dieß Alles von ganzem Herzen zu verachten und zu vernachläſſigen, dagegen aber Allen, die unſerer Fürſorge anvertraut ſind, ſo viel als möglich zu nützen durch Ermahnung, Rath, Predigt, Troſt und Hülfeleiſtung.

---

bezieht. S. den unten anzuführenden Brief Weſels an den Biſchof Reinhard von Sickingen.

1) Ebendaſ. S. 138 — 140.

2) Die letzten Worte paſſen ganz beſonders auf den Biſchof Sickingen, deſſen Thätigkeit, nach einer Seite hin, vorzugsweiſe darauf gerichtet war, die biſchöfliche Gewalt wiederherzuſtellen.

Dem Chriſten muß nicht daran liegen, Macht, ſondern Liebe an den Seinigen zu üben, indem er Alle mit Einem Maaße mißt, nämlich nach der Gemeinſchaft des Glaubens und dem Bekenntniß der chriſtlichen Liebe. Denn in dieſer Religion iſt kein Unterſchied, da die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jeſum Chriſtum in Allen und für Alle da iſt, welche glauben. Sie haben dich zum Fürſten gemacht, ſpricht die Schrift, ſo überhebe dich nicht, ſondern ſey, wie einer von ihnen [1]). Ja der Erlöſer gebietet: wer da will unter Euch der Erſte ſeyn, der ſey der Letzte von Allen. Der Lenker des Ganzen ſoll vermöge ſeiner Demuth ein Genoſſe der Guten, vermöge ſeines Eifers für Gerechtigkeit aber kräftig aufgerichtet ſeyn gegen die Fehler der Böſen, jedoch ſo, daß er ſich den Guten gegenüber nie höher ſtellt." Die erſte, Alles bedingende, Anforderung, die Weſel von ſubjectiver Seite an den Verkünder des Evangeliums, den Prediger, den Biſchof ſtellt, iſt, daß er ſich ſeinem Amte, ſeiner Gemeinde ganz hingebe: „nicht den Menſchen vorgeſetzt zu ſeyn, ſondern ihnen zu nützen" [2]), ſoll er ſich freuen [3]); „wie Chriſtus ſich mir ganz gibt", ſagt er voll tiefer Empfindung, „ſo bin auch ich mich ganz dem Wohle der Brüder ſchuldig, und wie er unſer Erlöſer geworden, ſo ſollen auch wir erlöſend auf den Nächſten wirken" [4]); und dieſe hülfreiche Theilnahme ſoll ſich ſeiner Überzeugung gemäß ebenſo auf das innerliche, wie auf das äußere Wohl der Brüder, namentlich nach Jeſu und der Apoſtel Vorbild, auf die Pflege und Beſorgung der Armen beziehen [5]). Aber noch wichtiger iſt Weſel'n die Grundanforderung von objectiver Seite, die er Allem voranſtellt, daß der Prediger das reine Evangelium, wie es im Worte Gottes enthalten iſt, unverkürzt und ungetrübt verkündige.

---

1) Auch in dieſem Satze ſcheint eine Mahnung für den damaligen wormſer Biſchof ausgeſprochen zu ſeyn.

2) ... non *praeesse* hominibus, sed *prodesse*.

3) Ebendaſ. S. 139.

4) Ebendaſ. S. 148.

5) Ebendaſ. S. 141.

„Der Erlöſer", ſagt er [1]), „verheißt die Ehre des apoſtoliſchen Namens denen, die in ſeinem Worte bleiben. Wen Gott geſandt hat, der muß auch die Worte Gottes verkündigen. Weſſen Rede dagegen mit dem Worte des Vaters nicht übereinſtimmt, der iſt außer der Zucht deſſelben. ... Es iſt klar [2]), daß nur derjenige ein wahrer Apoſtel und Hirte iſt, der das Wort des Herrn lehrt; wer eine abweichende Lehre vorträgt, dem iſt nicht zu glauben." Der Kern des Evangeliums aber war unſerm Weſel nicht das Sittengeſetz und eine das daraus entſpringende Werkgerechtigkeit, ſondern Chriſtus, die Gerechtigkeit Chriſti und das daraus hervorquellende Leben einer ſolchen Liebe, die das Geſetz aus freiem innerem Triebe erfüllt. „Wer da lehret, daß Chriſtus uns zur Gerechtigkeit gemacht ſey", ſagt er [3]), „das iſt ein Lehrer, den der Herr gegeben hat." Und noch characteriſtiſcher in folgender Stelle [4]): „Weil den Gerechten das Geſetz nicht gegeben iſt, ſondern den Ungerechten und Ungläubigen, ſo hat Jeder über das Geſetz hinaus ſeinen Lenker in dem heiligen Geiſte. Denn eine andere Erfüllung des Geſetzes gibt es nicht, als daß die Liebe Gottes ausgegoſſen iſt in das Herz des Menſchen. Wer dieſe feſthält, der iſt mit Gott ein Geiſt geworden, der kann mit dem Apoſtel ſagen: ich lebe, aber nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir. ... Wer das Geſetz, auch das ſittliche, nur übet vermöge der Nöthigung des Geſetzes, der beobachtet es auf fleiſchliche Weiſe und thut ihm nicht wahrhaft Genüge; aber wer aus dem Geiſte des Glaubens und mit Willigkeit des Gemüthes des Geſetzes Werk vollbringt, auch das äußerliche, für den allein iſt das Geſetz wahrhaft geiſtlich. Dieſe ächte Erfüllung des Geſetzes verleiht nur der Geiſt, der den Unfrommen belebt, und von dem jeder Fromme gewiß und wahrhaftig getrieben wird."

So ſtand Weſel nicht nur auf dem Worte Gottes, ſon-

1) Ebendaſ. S. 122.
2) Ebendaſ. S. 123.
3) Ebendaſ. S. 124.
4) Ebendaſ. S. 150 — 152.

dern er war, was mehr iſt, im Gegenſatze gegen ſeine Zeit, in welcher das geſetzliche Princip des Mittelalters immer noch vorherrſchte, zum Mittelpuncte des Chriſtenthums hindurch gedrungen, zum eigentlich Evangeliſchen im Evangelium, zur Gerechtigkeit, zum Geiſte und Leben Chriſti, zu dem Erlöſer, welcher, in lebendigem Glauben aufgenommen, eine Quelle des Friedens, der Liebe und der wahren Sittlichkeit wird. Er erkannte nur die aus dem Glauben entſprungene Liebe als des Geſetzes wahre Erfüllung. Dieſe mit voller Seele ergriffene Erkenntniß gab ihm Zuverſicht und Freudigkeit, zunächſt in bedrängender Gegenwart unerſchrocken zu wirken, dann aber auch hoffnungsfreudig in die Zukunft zu blicken. Er wußte, daß das Wort Gottes nicht eben hochgeachtet ſey, ja daß man es kaum ohne Lebensgefahr frei predigen könne [1]); aber dagegen ſuchte er ſich zu ſtählen. Er ſagt [2]): „Bei unſern Rabbinen heißt es, wie bei den Juden zur Zeit Chriſti: du biſt in Sünden geboren und willſt uns lehren? Guter Gott! Wie verhaßt und unerträglich iſt ein Verkündiger Chriſti unter dieſen aufgeblaſenen Moabiten!

Götter! o wendet uns doch von unſern Ländern die Plagen!

Doch, wenn dir die evangeliſche und chriſtliche Frömmigkeit zu lehren vorgeſchrieben iſt, dann laſſe du dich nicht ſchrecken und erſchüttern durch päpſtliche Blitze, Verwünſchungen und Verdammungen, die aus den Bullen — ſie ſind Papier und Blei — nur einen kalten Strahl ſenden. Denn der Excommunicirende ſelbſt war vorher ſchon von dem göttlichen Richter excommunicirt, ein ſolcher aber, der ſelbſt verflucht iſt, kann nicht excommuniciren. Darum iſt weit mehr zu fürchten der Fluch: wehe euch, die ihr das Böſe gut und das Gute böſe nennt, als dieſer Fluch, den ſich die menſchliche Tyrannei angemaßt hat.“ Voll dieſes Muthes ſcheute ſich Weſel auch nicht, durch unumwundene Verkündigung ſeiner evangeliſchen Überzeugung nöthigenfalls

1) Ebendaſ. S. 149: quod verbum domini humilibus ludibrio sit et probro, ut non liceat libere, *nisi capitis paratus sis adire pericula*, praedicare.

2) Ebendaſ. S. 149 und 150.

Anstoß zu geben. Er hatte zwar von dem großen Heidenapostel gelernt, sich auch menschlichen Anordnungen zu unterwerfen, wenn sie ihm zur Erbauung des Glaubens und zur Förderung der Liebe dienlich schienen; er hielt es für christliche Pflicht, so weit es ohne Beeinträchtigung der Wahrheit geschehen könne, dafür zu sorgen, daß die Brüder nicht verletzt werden, aber, wo es die Wahrheit galt, kannte er keine Rücksicht: „Wenn man in den Fall gesetzt ist", sagt er [1]), „daß man zwischen der Möglichkeit, dem Nächsten Anstoß zu geben oder die Wahrheit zu verletzen, zu wählen hat, so ist es besser, daß der Nächste Gefahr laufe, da hier Ersatz denkbar ist, als daß die Wahrheit Noth leide, was gottlos ist." Diese Zuversicht auf das göttliche Wort gab ihm endlich auch einen sicheren Blick in die Zukunft: niedergebeugt zwar, wie der gleichzeitige und ähnlich gesinnte Jacob von Jüterbock, von den schmerzlichen Erfahrungen der Gegenwart, erhebt er sich doch kräftiger als dieser und greift, ohne so viel hin und her zu vermuthen, mit festerer Hand in die Zukunft, indem er den helfenden Helden schon herannahen sieht. „Ich sehe es kommen", sagt er in einer kurzen aber höchst merkwürdigen Stelle [2]), „daß unsere Seele in Hunger dahin schwinden wird, wenn nicht aus der Höhe ein Stern der Erbarmung uns aufgeht, der diese Finsterniß, dieses Dunkel von unsern durch die Lügen der Lenker verzauberten Augen vertreibt und das Licht wiederherstellt, der dieses Joch der babylonischen Gefangenschaft nach so vielen Jahren endlich zerbricht, der diese Vollbringer der Ungerechtigkeit, diese Bäuche, Hunde und bösen Thiere, diese bauchdienerischen Fresser der Wittwen entweder zum beseligenden Wahrheitslichte leitet oder in die Hölle stürzt, damit wir nicht Alle lebendig in die Hölle fahren. Befreie uns, Gott Israels, von allen Bedrängnissen" [3])!

1) Ebendas. S. 144.

2) Ebendas. S. 129.

3) Weiter unten S. 153 sagt Wesel in ähnlichem Sinne: „Du hast — er redet Gott an — Menschen über uns gesetzt, die uns unerträgliche Lasten aufladen, ohne sie selbst mit einem Finger zu bewegen. Höre endlich unsern

Dieß ſind die Grundſätze, die ſich Weſel für ſeine geiſtliche Thätigkeit vorgezeichnet hatte, der Geiſt, in welchem er wirkte. Den Inhalt ſeiner Predigten, wenn auch nur den Grundzügen nach, lernen wir aus einer mit der Aufſchrift „Paradoxen des Doctor Johann von Weſel“ [1]) bezeichneten und hauptſächlich aus Predigten entlehnten Sammlung ſeiner eigenthümlichen Behauptungen kennen; auch iſt einzelnes Hierhergehörige aus dem Inquiſitionsproceſſe Weſels zu entnehmen. Hierdurch erhalten wir zugleich einen Überblick über die theologiſchen Überzeugungen Weſels, ſo weit dieſe nicht ſchon in der oben gegebenen Auseinanderſetzung über die Ablaßlehre niedergelegt ſind.

Wie bei allen reformatoriſchen Männern, ſo können wir auch in Weſels Denkart zwei Grundelemente unterſcheiden: erſtlich das allgemein bibliſche, und zweitens das ſpeciell pauliniſche, letzteres mit auguſtiniſcher Färbung. Zunächſt führt Weſel Alles auf die Schrift zurück, dann aber geht er auch noch beſonders von dem Begriffe der göttlichen Gnade als dem überall entſcheidenden aus. Was ihm mit dem einen oder andern Kriterium in der Lehre oder im kirchlichen Leben zu ſtreiten ſcheint, das verwirft er. Daher hat, was von Chriſto nicht angeordnet iſt, für ihn keine Geltung, und was irgend den Character der Werkheiligkeit trägt, das ſcheint ihm verderblich. Zwar ſind uns ſeine Äußerungen nur kurz und fragmentariſch, vielleicht theilweiſe auch entſtellt, berichtet und der Zuſammen-

---

Ruf, befreie uns von der Laſt, die uns drückt, und brich das Joch unſerer Gefangenſchaft! Höre die Seufzer der Gebundenen und löſe die Feſſeln der Vernichteten!“

1) *Paradoxa D. Joannis de Wesalia*, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionatoris ore fuisse excepta — zuerſt abgedruckt inter varia scripta ad calcem Commentariorum de rebus gestis in Concilio Basil. ab Aeneа Sylvio conscriptorum adjecta, sine anno et loco — dann in *Ortuini Gratii* Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, edit. I. Fol. 165. edit. II. T. I. p. 325. — endlich in *D'Argentré* Collectio judiciorum de novis erroribus. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291. 292. Der letztere Abdruck wird hier gebraucht.

hang mit dem Ganzen ſeiner Denkart iſt nicht überall bemerkbar, aber aus den bezeichneten Grundprincipien werden ſie ſich doch ziemlich vollſtändig ableiten laſſen.

Die Schrift iſt unſerm Weſel zunächſt die einzig ſichere Gewähr für die Einheit des Glaubens. „Selten", ſagt er, „finde ich, daß auch nur zwei Gelehrte im Glauben einig ſind: keiner ſtimmt mit mir überein, wenn wir das Evangelium wegnehmen; nur in ihm ſind wir Alle einig [1])." Eben darum aber wollte er auch, daß man ſich ganz und allein an die Schrift halte [2]). „Chriſtus hat ſeinen Jüngern nur geboten, das Evangelium zu predigen, alſo durften ſie weder, noch konnten ſie neue Geſetze machen, ſondern nur die Gläubigen dazu anleiten, das Evangelium zu beobachten [3])." Noch weniger haben ein ſolches Recht die ſpäteren Geiſtlichen, die Prälaten: die Übertretung der nur von ihnen aufgeſtellten kirchlichen Gebote ſchließt daher keine Verſündigung in ſich [4]). Wenn aber die Schrift allein als Geſetz des chriſtlichen Lebens herrſchen ſoll, ſo kommt es wieder vor Allem auf deren Auslegung an. Hier glaubt nun Weſel weder der Gloſſe [5]), noch den Schriften der Lehrer, wie heilig ſie auch geachtet ſeyn mögen, denn er fürchtet, „daß die Doctoren die Schrift übel, täuſchend und falſch deuten [6])." Er will die Bibel vielmehr nur aus ſich ſelbſt erklärt wiſſen. Keine Autorität irgend eines Chriſten, auch des gelehrteſten und weiſeſten, kann hier gelten: „Denn wer unter den Menſchen möchte über den Sinn entſcheiden, den Chriſtus in ſeine Worte gelegt, als er allein? ... Aber umſichtige Ausleger werden die Stellen mit einander vergleichen, und eine durch die andere erklären [7])." In der Schrift findet dann Weſel als

1) Paradoxa p. 291, b.

2) In dem Examen magistrale S. 296 heißt es von Weſel: Item credit, quod nihil sit credendum, quod non habeatur in Canone Bibliae.

3) Parad. 291, a.

4) Ebendaſ. 291, b.

5) Glossae non credit. Parad. 291, b.

6) Parad. 291, b.

7) Parad. 291, b., oben.

Grundlehre die Verkündigung der göttlichen Gnade. Nur durch die Gnade Gottes werden die ſelig, die überhaupt zur Seligkeit gelangen [1]). Dieſe aber ſind von Ewigkeit dazu beſtimmt. „Gott hat von Ewigkeit alle ſeine Erwählten in ein Buch gezeichnet: wer in dieſes nicht eingezeichnet iſt, der wird es nie; wer es iſt, der wird nie ausgetilgt [2])." Hierzu, zum ewigen Heile, können der Papſt, die Biſchöfe, die Prieſter nichts Weſentliches thun; es genügt die Eintracht, der Friede mit den Menſchen und ein geruhiges Leben. „Wen Gott durch ſeine Gnade retten will, der wird gerettet, und wenn alle Prieſter ihn verdammen und bannen wollten; wen aber Gott verdammen will, der wird es, und wenn der Papſt ſammt allen Prieſtern ihn ſelig ſpräche. ... Wenn auch nie ein Papſt geweſen wäre, dennoch wären Alle beſeligt, die es wirklich ſind [3])." Ob Weſel die Prädeſtinationslehre wirklich ſo hart ausgeſprochen, kann dahingeſtellt bleiben, aber unzweifelhaft iſt, daß ihm Alles daran lag, die göttliche Gnade rein zu verherrlichen und alles Menſchenwerk als Grund der Seligkeit auszuſchließen.

Von dieſem Standpunct aus, dem entſchiedenen Feſthalten an der Schrift und an der Gnadenlehre, entwickelte ſich nun ganz nothwendig bei Weſel eine kräftige Oppoſition ebenſowohl gegen alles unſchriftmäßige Spätere in der Kirche, als gegen jede Inſtitution, die ihm die Anerkennung der Gnade zu beſchränken und irgendwie Werkheiligkeit einzuführen ſchien, alſo gegen eine Maſſe von damaligen Kirchlichkeiten. Schon der Begriff der „katholiſchen Kirche" ſelbſt als einer zugleich weſentlich „heiligen" war ihm zweifelhaft. Im Symbolum wollte er zu den Worten: ich glaube an die „heilige" Kirche, nicht auch die Beſtimmung „katholiſche" hinzufügen, was auch Hieronymus nicht gethan habe, ſondern wohl erſt von einem Späteren her-

1) Sola Dei gratia salvantur Electi. Parad. 291, b.

2) Ebendaſ. 291, b.

3) Si nullus unquam Papa fuisset, adhuc salvati fuissent hi, qui salvati sunt. Parad. 291, b.

rühre, „denn", sagte er [1]), „die katholische Kirche d. h. die Gesammtheit aller Getauften ist nicht heilig, sondern besteht einem größeren Theile nach aus Verworfenen [2])." Vollends aber die kirchlichen Lehren, Institutionen und Gebräuche: davon dünkte ihm ein guter Theil ebenso schrift- als gnadenwidrig. Auf die Lehren wendete er wohl weniger sein Augenmerk. Doch hegte er Bedenken in Betreff des Dogma's von der Transsubstantiation und vom Ausgange des heiligen Geistes. Rücksichtlich des ersten Punctes äußert er — die lutherische Lehre im Keime anticipirend — seine Meinung dahin, „daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes vorhanden seyn könne, auch wenn die Substanz des Brodes bliebe [3])." Rücksichtlich des andern Dogma's ist er geneigt, sich der Bestimmung der morgenländischen Kirche anzuschließen, daß der heilige Geist nur vom Vater ausgehe, wenigstens behauptete er, es sey aus der Schrift nicht darzuthun, daß der Geist auch aus dem Sohne seinen Ursprung habe [4]). Beide Ansichten flossen, scheint es, aus Wesels strengerem Schriftprincip. Weit mehr Anstoß aber nahm er an vielen, die reine Gnadenlehre beeinträchtigenden und die Werkheiligkeit begünstigenden, kirchlichen Institutionen. Was er gegen den Ablaß einzuwenden hatte, haben wir gesehen. Außerdem fand er, daß die Christenheit noch mit vielen andern menschlichen Satzungen und Gebräuchen drückend beschwert sey [5]). „Christus", sagte er, „hat keine Fasten eingesetzt; er hat nicht verboten, daß man an gewissen Tagen gewisse Speisen, z. B. Fleisch, nicht essen solle. Ebenso wenig hat er geboten, bestimmte Feste zu feiern. Auch Gebete hat er nicht vorgeschrieben außer dem Vaterunser; noch weniger den Priestern befohlen, die sieben kanonischen

1) Parad. 292, a.

2) ... major pars reprobata.

3) Examen magistr. p. 294: Item credit, quod corpus Christi possit esse sub specie panis, *manente substantia panis.*

4) Parad. 292, a: Scriptura sacra non dicit, Spiritum sanctum procedere a Filio. Vergl. Exam. magistr. p. 296. 298.

5) Sic gravata est Christianitas per humanas leges et constitutiones. Parad. p. 292.

Horen zu ſingen oder zu leſen [1]). Nun aber hat man die Meſſe zu etwas recht Beſchwerlichem in der Chriſtenheit gemacht. Der heilige Petrus war viel raſcher damit fertig, indem er die Communion bloß mit dem Gebete des Herrn weihte. Jetzt dagegen muß der Prieſter eine Stunde und drüber in der Meſſe ſtehen und Kälte aushalten, was ihm Jahre lang ſchadet; ſo verdirbt der Menſch ſich ſelber [2])." Aus demſelben Geiſte, vermöge deſſen er den Ablaß bekämpfte, entſprang bei Weſel auch ein zorniger Eifer gegen andere Buß- und Tugendwerke. „Wenn Einer beichtet", ſoll er ferner geſagt haben [3]), „ſo wird ihm harte Buße auferlegt: daß er nach Rom wallfahre oder noch weiter, daß er ſtrenge faſte, daß er viele Gebete herſage. Das hat Chriſtus nicht gethan; er hat nur geſprochen: gehe hin und ſündige hinfort nicht mehr. Die aber nach Rom wallfahren, das ſind Thoren, denn ſie könnten hier zu Lande finden und erhalten, was ſie in der Fremde ſuchen." Selbſt daß die Kirche urſprünglich Faſten eingeſetzt, bezweifelte Weſel; ebenſo, daß ſie verboten, ſich in der Septuageſimal-Zeit trauen zu laſſen [4]). Alles dieß war ihm etwas ſpäter und unrechtmäßig Eingedrungenes.

Wie die Dinge, die wir bisher angeführt, mit der Grundrichtung Weſels zuſammen hängen, iſt klar. Als etwas mehr Iſolirtes, aber doch auch nicht ganz Zuſammenhangloſes, treten uns noch zwei andere Paradoxien von ihm entgegen. Erſtlich: „In der Bitte: zu uns komme dein Reich — habe er geſagt [5]) — bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieſes nicht zu uns kommt." Hiermit konnte Weſel zweierlei ausdrücken wollen, entweder: daß das Reich Gottes nicht als ein erſt noch zukünftiges zu erbitten ſey, weil es ſchon vorhanden; oder: daß das Reich Gottes im höchſten, vollſten Sinne des Wortes auf Er-

1) Parad. p. 291, b.

2) Ebendaſ. p. 292, a.

3) Ebendaſ. 292, a.

4) Ebendaſ. 292, a.

5) „Adveniat regnum tuum"; ibi non petimus regna Coelorum, quia illud non venit ad nos. Parad. 291, b.

den überhaupt nicht zu uns komme, weil seine Erscheinung immer mit sündhaften Elementen gemischt sey. In beiden Fällen hätte die Äußerung einen guten Sinn; in der ersten Weise fasset sie Luther [1]), in der andern Deutung aber kann sie vielleicht noch besser mit Wesels Grundansicht von der Kirche in Verbindung gebracht werden, in sofern er auch hiermit konnte andeuten wollen, die sichtbare Kirche sey, weil mit Sündern und Verdammten untermischt, nicht das wahre, volle Gottesreich, die Gemeinschaft der Heiligen. Das zweite Paradoron betrifft die bis auf den heutigen Tag vielbesprochene exegetische Frage, ob Christus bei der Kreuzigung [2]) mit Nägeln angeheftet, oder nur mit Stricken angebunden gewesen sey? Wesel bekennt, daß hierüber eine Entscheidung in der evangelischen Erzählung nicht vorliege, doch will er später, im Verhöre, die Annagelung nicht weiter bezweifeln, was er früher, selbst öffentlich vor dem Volke, gethan hatte [3]). Dieses exegetische Bedenken, auch wenn es mit dem Wesentlichen der Geistesrichtung unseres Wesel nicht in unmittelbarer Verbindung stünde, wäre uns immer ein Beweis seines von dem Überlieferten und Gangbaren unabhängigen Forscherſinnes. Indeß könnte auch hierin eine — freilich von der neueren rationalistischen durchaus verschiedene — dogmatische Tendenz liegen, nämlich eine Opposition gegen die bei den Scholastikern, besonders seit Thomas, gewöhnliche materielle Fassung von der Bedeutung und dem Werthe des in so großer Fülle und darum so wirksam vergossenen Blutes Christi, eine Fassung, welche genau mit der Lehre vom überfließenden Verdienste und dadurch auch mit dem von Wesel eifrigst bekämpften Ablasse zusammenhing.

Schon dieser Lehrinhalt mußte bei dem damaligen Zu-

1) S. unten: 3ter Theil, 2tes Hauptstück.

2) Es heißt nicht ausdrücklich an den Füßen, sondern die Frage wird ganz allgemein gefaßt.

3) Exam. magistr. p. 295: Vicesimo quinto, an praedicaverit publice populo, dubium esse, an Christus fuisset funibus cruci alligatus, aut clavis affixus? Fatetur, se dixisse, quod non habeatur in Evangelio passionis, an clavis sit affixus, an funibus. Credit tamen, quod clavis.

ſtande der Kirche Anſtoß geben; noch mehr aber freilich die Art, wie Weſel denſelben vor das Volk brachte. Die Form der Predigten Weſels war gewiß in mancher Beziehung ausgezeichnet; er beſaß Geiſt, Feuer und Leben, ſeine theologiſche Bildung erhob ihn über die meiſten gleichzeitigen Prediger; die Wirkungen, die er hervorbrachte, und der Ruf, deſſen er genoß, laſſen uns auf eine nicht geringe Begabung auch von dieſer Seite ſchließen; aber rein und tadelfrei hielt er ſich hier nicht; ſein Muth verlor ſich bisweilen in Übermuth, ſeine Popularität in beißende und aufreitzende Scherze, die wir, auch wenn wir dem derberen Geiſte der Zeit etwas zu gute halten, doch bei einem ſonſt ſo ernſten Manne zu ſtark finden müſſen. Wenn er die übertriebene Werthſchätzung heiliger Handlungen z. B. der Salbung mit geweihtem Öle bekämpfte, ſo konnte er wohl ſagen: „Das geweihte Öl iſt nicht beſſer, als das, welches ihr zu Hauſe in euren Kuchen eſſet [1]).“ Oder vom Faſten predigend, erlaubte er ſich Äußerungen wie dieſe: „Wenn der heilige Petrus das Faſten eingeſetzt hätte, ſo hätte er es wohl gethan, um ſeine Fiſche beſſer zu verkaufen [2]).“ Oder: „Die heilige Kirche ſoll aufgeſetzt haben die Faſten, und daß man in der verbundenen [heiligen] Zeit nit Bräut einführen und Hochzeit machen ſoll. Es iſt eitel Lugen. Die Väter, die die Faſten aufgeſetzt, haben ſie wöllen abſtellen, etliche Speiß zu meiden, ſo haben ſie doch nit gewöllt, daß der Menſch nit eſſe, wann ihn hungert. Als dick [ſo viel] den Menſchen hungert, mag er eſſen. Und du magſt am Karfreitag einen guten Kapaunen eſſen [3]).“ Mäßiger, aber doch auch ſtark genug äußerte er ſich von der Kanzel gegen andere Satzungen der Kirche, gegen die Autorität der Kirche überhaupt und gegen den Papſt. „Was Sünde in der heiligen Schrift nit ſtan“, ſprach er, „will ich auch nit für Sünde halten; weiß ein ander weiter und baß, will ichs ihm wohl gönnen.“ Oder: „Ich verachte den Papſt, die Kirche und

1) Paradoxa p. 291.

2) An demſelben Orte.

3) *Flacius* Catalog. Test. veritatis Lib. XIX. T. II. p. 885.

Concilia und lobe Christum; das Wort Christi wohne unter uns reichlich." Auch pflegte er zu sagen: „Es ist nun mehr schwer, Christen zu seyn [1])." Diese Äußerungen Wesels berichtet uns ein Verehrer von ihm, Flacius, und wir haben keine Ursache, an ihrer Ächtheit zu zweifeln. Anderes aber ist ihm offenbar aufgebürdet, wie, daß er in Wiesbaden oder anderwärts in der Predigt das lästerliche Wort gesprochen habe: „wer das heilige Sacrament der Messe sehe, der sehe den Teufel [2])."

Zweites Hauptstück.

Wesel als Schriftsteller gegen die Verderbnisse des Klerus. Matthäus von Cracow, reformatorischer Bischof zu Worms.

Die reformatorische Thätigkeit Wesels blieb nicht bei seiner Gemeinde und innerhalb der Ringmauern von Worms stehen; er hatte mit zu lebhafter Theilnahme die Kirche im Ganzen und Großen kennen und betrachten gelernt, als daß er nicht auch versucht haben sollte, auf die allgemeinen Zustände derselben einzuwirken. Hier bot sich nun immer als der wichtigste Punct der Zustand der Geistlichkeit dar; an ihr lag, wenn auch nicht mehr, wie in früheren Zeiten, Alles, so doch immer noch unendlich viel. Zu jeder Zeit zwar werden sich das Verderbniß der Geistlichkeit und des Volkes, wie das Besserwerden von beiden gegenseitig bedingen und in untrennbarer Wechselwirkung stehen; aber wie man mit Grund sagt: die Kunst verderbe oder erhebe sich durch die Künstler, so kann man auch dasselbe sagen vom Verhältnisse der Geistlichen zur Kirche; auf die Geistlichkeit kommt, wenn das kirchliche Leben sinkt oder wenn es wieder steigen soll, immer am meisten an. Darum, wenn es in der Kirche besser werden sollte, mußte man auch in jener Zeit die Geistlichkeit und

1) Alle diese Äußerungen in der angeführten Stelle bei Flacius.

2) Examen magistrale S. 294 und 295.

zwar zunächſt ihr Verderben ſcharf ins Auge faſſen. Denn, daß der Klerus, trotz mancher ehrenwerthen Ausnahmen, von dem Haupte bis zu den geringſten Gliedern von vielfachem Verderben ergriffen ſey, konnte ſich niemand, der einen ernſteren Sinn und ein offenes Auge hatte, verhehlen. Auch Weſel empfand dieß mit tiefem Schmerze, und im beſtimmten Bewußtſeyn, daß es ſich hier um eine Lebensfrage der Kirche handle, widmete er dieſem Gegenſtande eine eigene Schrift, die uns, was die Natur der Sache mit ſich bringt, vorzugsweiſe ſeine kirchlichen Überzeugungen darlegt. Wir zweifeln nämlich nicht, daß das Werkchen über „die Autorität, Pflicht und Gewalt der Geiſtlichen" dieſer ſpäteren Lebensperiode Weſels, der Zeit ſeines Aufenthaltes in Worms, angehöre; es iſt feuriger und kühner geſchrieben, als der Tractat über den Ablaß, es ſpricht das Bedürfniß der Reformation entſchiedener und andringlicher aus und beurkundet hierdurch einen Fortſchritt in der reformatoriſchen Richtung; es enthält faſt lauter Erfahrungen und Wünſche, die ſich Weſel'n gerade in der kirchlichen und paſtoralen Thätigkeit aufdrängen mußten, ja es faßt nicht Weniges in ſich, was auf die ungeſuchteſte Weiſe als Anſpielung auf die beſonderen Verhältniſſe genommen werden kann, unter denen Weſel in Worms wirkte. Ehe wir indeß zur Characteriſirung dieſer Schrift fortgehen, bietet ſich eine intereſſante Parallele dar. Ein Biſchof von Worms, den wir von einer Seite her als einen Vorgänger Weſels bezeichnen können, hat über einen verwandten Gegenſtand „die Verderbniſſe der römiſchen Curie" geſchrieben, und da beide Schriften ſich gewiſſermaaßen ergänzen, indem die des Biſchofs mehr das Verkehrte in der Stellung der Biſchöfe und in ihrem Verhältniſſe zum Papſt erörtert und ſich in den höheren Regionen bewegt, die des Predigers dagegen mehr die Verkehrtheiten ſchildert und bekämpft, die durch den ganzen geiſtlichen Stand hindurch gingen und auch unter dem Volke die nachtheiligſten Wirkungen hervorbrachten, ſo iſt es gewiß nicht unangemeſſen, dieſelben hier zuſammenzufaſſen, und zwar in der Reihefolge, die

ſich von ſelbſt ergibt, die des machtbegabten, aber der Nachwelt minder bekannten, Biſchofs zuerſt, die des einfachen, aber durch ſeinen Zuſammenhang mit der Umgeſtaltung des 16ten Jahrhunderts berühmteren Predigers in zweiter Ordnung.

Der Biſchof von Worms, den wir meinen, iſt Matthäus von Cracow [1]). Es iſt von dieſem Manne, der ungefähr ein halbes Jahrhundert, bevor Weſel in Worms auftrat, geſtorben war, ſchon gelegentlich die Rede geweſen; aber da er nicht bloß als Kirchenfürſt, ſondern auch als Theologe, ja, nach Maaßgabe der Zeit, als reformatoriſcher Theologe bedeutend war, ſo müſſen wir beſonders von ihm zu handeln. Matthäus war nicht, wie Manche [2]), verleitet durch die Bezeichnung de Cracovia, angeben, ein geborener Pole, ſondern er führte den Namen von Cracow als Sprößling eines edlen pommerſchen Geſchlechtes [3]). Über die Zeit ſeiner Geburt und ſeine Eltern iſt uns nichts Näheres bekannt. Seine Studien machte er höchſt wahrſcheinlich in Prag und Paris [4]). Daß er, wie Tritheim angibt [5]), zur Zeit der Auswanderung der Deutſchen aus Prag und der huſſitiſchen Bewegungen in der Hauptſtadt Böhmens geweſen, iſt unrichtig, denn als dieſe Dinge vorfielen, war Matthäus ſchon längſt von Prag entfernt. Wir wiſſen nur, daß er im J. 1384 auf einer erzbiſchöflichen Synode in Prag

1) Über ihn iſt zu vergleichen *Trithemius* de scriptor. eccles. c. 654. p. 153 und 154. ed. Fabric. und de scriptor. German. c. 124. *Oudinus* commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110 und 1111. *Schannat* Hist. Episcop. Wormat. T. I. p. 407. Vorzüglich aber *Walchii* Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. XII—XXXVIII. und das dort Citirte.

2) Z. B. Tritheim de script. eccles. c. 654. p. 153, dann Conr. Geßner, Rob. Gerius u. a.

3) Ein Mitglied dieſer Familie, Friedrich von Cracow, war auch ums J. 1430 Dompropſt zu Trier. *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 498.

4) *Oudinus* Comment. de script. eccl. T. III. p. 1110.

5) De scriptor. eccles. c. 654. p. 154. Das ſcheint jedoch richtig, was Tritheim angibt, daß Matthäus in Prag Magiſter wurde.

eine Rede über die Verbesserung der Sitten des Klerus und des Volkes hielt [1]). Auf beiden hohen Schulen, zu Prag und Paris, trat Matthäus auch als Lehrer auf; in Paris stand er selbst eine Zeit lang der theologischen Facultät vor [2]). Welche von beiden Universitäten er zuletzt als Lehrer geschmückt, ist nicht sicher zu entscheiden; wir möchten glauben, Paris [3]). Von da wurde er als ein schon sehr ausgezeichneter Lehrer der Theologie und Prediger durch den wissenschaftliebenden Churfürst und Kaiser Ruprecht auf die unlängst gestiftete Universität Heidelberg gezogen [4]). Indeß scheint seine akademische Thätigkeit in Heidelberg nicht gerade bedeutend, oder doch nicht von langer Dauer gewesen zu seyn [5]). Ruprecht, der ihm persönlich in hohem Grade zugethan war, brachte ihn bald in andere Kreise der Thätigkeit und Ehre; er wurde Ruprechts Kanzler, Canonicus zu Speier und 1405 unter Ruprechts Einfluß Bischof zu Worms [6]); besonders aber gebrauchte ihn der Kaiser auch zu Gesandtschaften, im Jahre 1403 an Bonifacius IX., vor welchem Matthäus

---

1) *Pezius* Thesaur. anecdot. T. I. praefat. p. 6. *Walch* Monim. I, 1. praef. p. 15.

2) *Boulaeus* Hist. acad. Paris. T. IV. p. 975.

3) Die Reihefolge, in welcher die meisten älteren Schriftsteller die von Matthäus besuchten Universitäten setzen, ist: zuerst Prag, dann Paris, zuletzt Heidelberg; Oudinus stellt Paris vor Prag. Allein es lag dem Matthäus näher, sich zuerst nach Prag zu wenden, und vermöge des Zusammenhangs, in welchem die Universität Heidelberg bei ihrer Stiftung und in der ersten Periode ihrer Blüte mit Paris stand, ist es wahrscheinlicher, daß Matthäus von Paris, als daß er von Prag nach Heidelberg berufen worden.

4) *Rupertus* ordinavit et fovit Heidelbergense studium, colligens undecumque doctores et magistros potiores, Magistrum *Matthaeum* de Cracovia sacrae theologiae professorem et praedicatorem eximium fecit episcopum Vormatiensem. Theod. *Engelhusii* Chronic. in Leibnitii scriptor. rer. Brunsvic. T. II. p. 1136.

5) Doch war er lange genug in Heidelberg, um auch einmal die Rectorwürde zu bekleiden. Die Hist. Univers. Heidelb. mscrpta sagt von ihm S. 39: Joanni Noyt in Rectoratu successit *Matthaeus de Cracovia*, factus postmodum Episcopus Wormatiensis.

6) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 407 — 408.

zwei Reden hielt, im Jahre 1406 an Gregor XII., bei welcher Gelegenheit, was jedoch wenig Wahrſcheinlichkeit hat, Matthäus zum Cardinal ernannt worden ſeyn ſoll[1]), und im Jahre 1409 auf das Concil zu Piſa. Bald nach ſeiner Zurückkunft von dieſer letzten Miſſion ſtarb er (1410) in ſeiner biſchöflichen Stadt und wurde im Dome begraben, wo noch ein Epitaphium ſeine Ruheſtätte bezeichnet[2]). Matthäus von Cracow verband mit ſeiner hohen Stellung Eigenſchaften, die ihm auch perſönliche Bedeutung gaben. Ausgeſtattet mit klarem und ſicherem Geiſte, war er zugleich in der philoſophiſchen und theologiſchen Schule wohlgebildet[3]); zum Ruhme des akademiſchen Lehrers geſellte ſich bei ihm auch der eines trefflichen Predigers, und, obwohl ein ſtrenger, ja, wie es ſcheint, aſcetiſcher, Geiſtlicher — denn er war dem unlängſt entſtandenen Birgitten-Orden verbunden[4]) — hatte er ſich doch nicht minder durch ſeine Reiſen und Geſandtſchaften, durch ſeinen Umgang mit Hohen und Geringen eine reiche Menſchenkenntniß und Welterfahrung erworben. Namentlich konnte es ihm bei ſeiner Stellung als Biſchof und bei den wiederhohlten Miſſionen nach Italien, und zwar un-

1) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. praef. p. 17 sqq.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 408.

3) Trithеim ſchildert ihn mit folgenden Worten: Vir in divinis scripturis eruditus, secularis philosophiae non ignarus, ingenio promptus, eloquio scholasticus ... magnam ab omnibus doctrinae suae laudem commeruit.

4) Dudinus (Commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110.) bezeichnet Matthäus als Sanctae Brigittae familiaris. Der Ausdruck familiaris könnte ſich zwar auch auf perſönliche Bekanntſchaft beziehen: die heilige Birgitte († 1373) lebte noch, als Matthäus ſchon herangewachſen war, und bei der Nähe von Pommern und Schweden wäre eine perſönliche Berührung wohl denkbar; wird doch, wie es ſcheint, unſer Matthäus auch einmal bezeichnet als *Matthias* de Regno Sueciae (*Oudinus* l. l. p. 1111.); allein die gewöhnlichere Bedeutung von familiaris, wenn von einer Ordensſtifterin die Rede iſt (*Du Cange* Glossar. med. et inf. Latinit. T. II. p. 398. s. v. Familiares) führt uns doch nur auf eine Verbindung mit deren Orden. Familiares bezeichnet ungefähr das, was man ſpäter bei den Jeſuiten die Affiliirten des Ordens nannte.

ter den bedeutendſten Verhältniſſen, nicht an Kenntniß des römiſchen Hofes und der geſammten Hierarchie fehlen. Dieß gibt ſeinen Äußerungen über dieſe Gegenſtände ein eigenthümliches Gewicht, und von dieſem Geſichtspunct aus, als Worte eines hochgeſtellten, weltkundigen, aber zugleich ernſten und frommen Prälaten, haben wir ſie auch beſonders zu würdigen.

Unter der nicht geringen Zahl von Schriften nämlich, die Matthäus von Cracow hinterlaſſen hat, die aber meiſt noch ungedruckt auf Bibliotheken liegen, befindet ſich vornehmlich eine, welche um ihrer Merkwürdigkeit willen wiederhohlt herausgegeben worden iſt, und, obwohl ein gewiſſes Dunkel über ihrem Urſprunge ruht, doch ſo gut in die Zeitverhältniſſe, zu der Stelle eines deutſchen Biſchofs und zu der Perſönlichkeit unſeres Matthäus, wie wir dieſelbe kennen, paßt, daß wir nicht umhin können, die zahlreichen und achtungswerthen urkundlichen Angaben, die auf ſeinen Namen lauten, für richtig zu halten [1]).

1) Über die Schriften des Matthäus von Cracow handeln in den oben angeführten Stellen Tritheim, Schannat, Dudinus und Walch, beſonders ausführlich die beiden Letzteren. Tritheim ſagt (de script. eccl. c. 654.): Scripsit multa praeclara opuscula, de quibus tamen pauca ad manus nostras pervenerunt. Vidi ejus ad Henricum Episcopum Wormiensis [Wormatiensis] Ecclesiae non abjiciendum opus de praedestinatione, et quod Deus omnia bene fecerit, cujus Dialogi interlocutores sunt pater et filius, quem praenotavit: Rationale divinorum operum Lib. VII. Außerdem gibt Tritheim an: De contractibus L. I. — De celebratione missae L. I. — Ad Episcopum Wormiens. L. I. — Epistolarum ad diversos L. I. — Sermones et collationes. — Schannat (Hist. Ep. Worm. I. 408.) führt den Dialogus de praedestinatione und das Rationale divin. operum als zwei verſchiedene Schriften auf und fügt dem tritheimiſchen Cataloge noch bei: Dialogus inter conscientiam et rationem. Dudinus (Comment. de script. eccl. III. 1110.) beſtimmt dieſe letztere Schrift noch näher als Conflictus rationis et conscientiae de sumendo vel abstinendo a corpore Christi, reducirt die Titel: de Praedestione und Rationale divin. operum [auch opificiorum] auf eine Schrift, und erwähnt noch: Sermo de peccatis alienis und Sermones latini per circuitum anni [vielleicht auch bei den Andern unter der allgemeinen Aufſchrift Sermones begriffen], ſowie ein durch die Bezeichnung des Verfaſſers, *Matthias* de Regno Succiae, zweifelhaftes Werk: Expositio in Apocalypsin. Am bemerkens-

Dieſe Schrift handelt von den Unſauberkeiten der rö-

---

wertheſten aber iſt, daß Dudinus, der auch von den Handſchriften der cracowſchen Werke die ausführlichſten Notizen gibt, die reformatoriſche Schrift des Matthäus de *Squaloribus curiae Romanae* ohne Bedenken aufführt, welche Tritheim und Schannat aus leicht begreiflichen Gründen übergehen. Über die Ächtheit dieſes Tractates handelt ſehr befriedigend Walch in der Vorrede zu den Monim. med. aev. II, 1. p. XXI—XXXII. Die Hauptpuncte zur kritiſchen Beurtheilung derſelben ſind folgende: Gegen die Abfaſſung des Tractates durch Matthäus von Cracow ſcheinen vornehmlich zwei Gründe zu ſprechen: 1) daß Flacius denſelben in einer Handſchrift einem andern Verfaſſer, Dr. Luthen, zugeſchrieben fand, Catalog. test. verit. Lib. XVIII. t. II. p. 881. 2) daß im Laufe der Schrift Mehreres erwähnt wird, was einer ſpäteren Zeit angehört, wie die Päpſte Johann XXIII. und Martin V., die Schrift von Peter d'Ailly de potestate ecclesiastica, und zwar von ihm als Cardinal, was er erſt 1411 wurde, und Ähnliches. In Betreff des Erſten nun iſt zu erinnern, daß Flacius in andern Handſchriften auch den Namen des Matthäus von Cracow fand, und daß es viel wahrſcheinlicher iſt, der Name Luthen ſey dem Werke ohne gehörigen Grund vorgeſetzt, als der Name Matthäus von Cracow. Der Biſchof von Worms ſelbſt konnte Urſache genug haben, ſeine Schrift unter angenommenem Namen ausgehen zu laſſen, und wenn dieß auch nicht der Fall war, ſo konnten in der Folge Andere im Intereſſe der Kirche oder der Curie für gut finden, dem Namen des Biſchofs einen gänzlich unbekannten zu ſubſtituiren. Wie man dagegen ohne hiſtoriſche Baſis dazu gekommen ſeyn ſollte, das Werk nach Matthäus von Cracow zu benennen, läßt ſich weniger begreifen. Auch leuchtet ein, daß Matthäus bei dem Aufenthalte in Paris die von ihm vorgetragenen Überzeugungen ſich leicht aneignen konnte. Was das Zweite, die Anachronismen, angeht, ſo ſteht dieſen die ſehr entſcheidende Stelle cap. 18. p. 79. gegenüber, in welcher der Verfaſſer aufs beſtimmteſte ſagt, daß er zur Zeit des Schisma's, alſo vor dem piſaniſchen oder doch vor dem koſtnitzer Concil, ſchreibe. Hier haben wir nur die Wahl: entweder anzunehmen, daß jene Anachronismen durch ſpätere Zuſätze, etwa zur Zeit des basler Concils, an welches Exemplare der Schrift geſandt wurden, entſtanden ſeyen, oder daß die Stelle, in welcher die Abfaſſung der Schrift in die Zeit des Schisma's geſetzt wird, ſpäter und fälſchlich hinzugefügt ſey; und auch hier iſt das Erſtere, was zur Autorſchaft des Matthäus von Cracow paßt, das Wahrſcheinlichere. Denn zur Antedatirung des Tractates war keine Veranlaſſung vorhanden, wohl aber zur ſpäteren Hinzufügung ſolcher Äußerungen, welche auf die neueſten Zeitverhältniſſe Rückſicht nahmen. Auch fehlen in einer wolfenbütteler Handſchrift alle Stellen, welche auf eine ſpätere Abfaſſung der Schrift, nach Matthäus

miſchen Curie[1]), und ihr weſentlicher Inhalt iſt folgender:

Wenn Moſes ein Wunder geſehen, den Buſch, welcher brannte und doch nicht verbrannte, ſo glaubt Matthäus[2]) ein noch größeres Wunder zu ſehen: die Geiſtlichkeit, wie ſie ſeit langer Zeit in einer, von mächtigem Winde genährten, Flamme brennt und doch nicht verzehrt wird. Jenes ſchien nur der Natur, dieſes ſcheint auch der göttlichen Gerechtigkeit zu widerſprechen. Matthäus meint, die Sache ſey ſo auffallend, daß Alles darüber in Bewegung gerathen müſſe; und doch findet er die Zeitgenoſſen ruhig und unbekümmert. Um ſich zu überzeugen, daß er nicht träume, will er ſeine Wahrnehmungen auch Andern vorlegen.

Um einen ſchlimmen Zuſtand zu beurtheilen, ſagt Matthäus[3]), muß man eine klare Vorſtellung vom entgegengeſetzten guten haben und namentlich von der Grundlage, aus der das Gute, wie aus ſeiner Wurzel, hervorwächſt. Nun iſt aber der apoſtoliſche Stuhl und die römiſche Curie die Wurzel der ganzen Kirche: der römiſche Stuhl iſt berufen, Geſetze zu geben, die geiſtlichen Güter zu verbreiten, die Schlechten zurecht zu weiſen, die Irrenden zu leiten, das Laſter zu verfolgen, die Unterdrückten zu vertheidigen; er iſt [ſeiner Beſtimmung nach] ein Meiſter und Diener alles Guten, ein Beiſpiel der Sitten und Vorbild des Handelns, und auf ihn wird in dieſen Dingen von

---

Tode, hindeuten (*Walch* l. l. p. XXVII.). Dazu kommt dann der entſcheidende diplomatiſche Grund, daß in einer Reihe alter Handſchriften (ſ. Dudinus und Walch) der Name des wormſer Biſchofs dem Werke vorgeſetzt iſt. Die Schrift iſt übrigens ſchon vor Walch zum Drucke befördert durch Wolfg. Wiſſeburg in Verbindung mit Petri de Alliaco Canonibus de emendatione eccleſiae Basil. 1551 und durch Edw. Brown im Appendix ad Ort. Gratii Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum Lond. 1690. p. 584 — 607.

1) Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walchii* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1 — 100.

2) De squalorib. Rom. Cur. Introductio

3) De squalorib. c. 1.

allen Seiten zurückgegangen. Betrachten wir nun aber [1]) das äußere Thun des römischen Stuhles und schließen von diesem auf das Innere, so zeigt sich die äußerste Vernachlässigung dessen, was der Kirche noth thut. Zur Förderung jener rein geistlichen Interessen wird fast nie ein Consistorium gehalten, oder, geschieht es einmal, so hat es keinen Nachdruck und Erfolg. Dagegen, wenn es sich um zeitlichen Schaden oder Vortheil handelt, so treten die strengsten Urtheilssprüche und Strafen ein. Auf die Besetzung der geistlichen Stellen und die damit verbundenen Vortheile wird alle Zeit verwendet, und da ist kaum irgend Einer so lasterhaft und anstößig, der nicht, wenn es Nutzen bringt, zu einem Kirchenamte zugelassen würde, aber an die Besserung solcher Menschen, an die Ausrottung der Ketzerei u. s. f. denkt keiner von den Mächtigen.

Damit nun aber niemand glaube, es müsse so seyn, untersucht Matthäus [2]) das Recht des römischen Stuhles zur Besetzung der höheren kirchlichen Stellen und der Beneficien, die unter dem Patronate geistlicher Personen stehen. Er leugnet diese Befugniß und findet darin eine Beeinträchtigung des altbegründeten, gesetzmäßig geregelten, Wahlrechtes der Kapitel, so wie der Privilegien der Bischöfe und anderer Würdeträger der Kirche, denen die Besetzung der niedern Stellen zustehe. Wolle man sagen, es sey dieß zur Bestrafung der Kapitel und Prälaten geschehen, die ihr Wahl- und Provisionsrecht nicht gut ausgeübt, so erwiedert der Bischof von Worms, daß alsdann dieses Recht auch der römischen Kirche entzogen werden müsse, denn sie mache es nicht besser; auch sey nicht denkbar, daß alle Prälaten von ihrem Rechte einen schlechten Gebrauch gemacht, und, wenn es manche gethan, so sey die Aufgabe eines gerechten Richters nicht, dem ganzen Stande wohlerworbene Rechte zu entziehen, sondern deren Misbrauch zu hindern. Es frägt sich aber auch, fährt Matthäus fort, ob der römische Stuhl, da er anfing, Stellen zu besetzen, glaubte

1) De squalor. c. 2.

2) Ebendas. vom 3ten Kapitel an.

und ob er noch glaubt, daß er es beſſer thun könne, als die Biſchöfe, Prälaten und Kapitel? Glaubt er es nicht, ſo iſt es der größte Wahnſinn, die Gewalt einer ſchlechten Beſetzung an ſich zu reißen und ſowohl den Stellen, als den dabei betheiligten Perſonen alles das Gute zu entziehen, was aus einer beſſeren Beſetzung hervorgehen kann; glaubt er es aber, ſo liegt darin eine ſtarke Anmaaßung [1]), denn menſchlicher Weiſe kann der römiſche Stuhl nicht ſo viel wiſſen von den Verhältniſſen der Bisthümer, Klöſter, Beneficien und einzelnen Perſonen, worauf doch Alles ankommt, als diejenigen, die ſich an Ort und Stelle über dieß Alles unterrichtet haben. Wollte man ſagen: es ſey mehr Wahrſcheinlichkeit, daß der Papſt die Stellen gut beſetzen wolle, und daß er mehr Fleiß darauf wende, als die Biſchöfe und Prälaten, ſo antworte ich: im Gegentheil, es iſt weniger wahrſcheinlich, daß alle Biſchöfe ſchlecht ſeyen, als ein einzelnen Menſch; geſchähe es aber, daß der Papſt einen übeln Willen hätte, was auch nicht unmöglich iſt, ſo wäre dann das Ganze ins Verderben geſtürzt. Dieß iſt aber von allen Biſchöfen nicht wahrſcheinlich, weil unter dieſer Vorausſetzung die ganze Kirche zerſtört wäre, was nicht glaublich iſt, weil die ganze Kirche und Gemeinſchaft der Gläubigen, die von den Biſchöfen repräſentirt wird, nicht irren kann. Auch der größere Fleiß kann nicht auf Seiten des Papſtes ſeyn; denn hätte er auch den guten Willen dazu, ſo fehlt ihm doch bei dem unvergleichbar größeren Geſchäftskreis und bei dem Mangel an Kenntniß der einzelnen Verhältniſſe die Möglichkeit, denſelben zu bethätigen; ſind dagegen die Biſchöfe bei beſſerer Kenntniß der Verhältniſſe wirklich ſorglos und nachläſſig in den Beſetzungen, ſo ſollte ihnen nicht bloß das Beſetzungsrecht entzogen werden, ſondern ihre ganze Gewalt. Daß man ihnen aber die viel wichtigere Sorge für die Seelen läßt und nur die Beſetzung der Stellen nimmt, erweckt ſtarken Verdacht, daß es ſich dabei nicht um das Heil der Seelen, ſondern um die Einkünfte handelt.

1) magna praesumtio.

Aus reiner Bruderliebe und Frömmigkeit aber, um die Prälaten von Sorgen und Gefahren zu befreien, wird doch wohl der römische Stuhl die Besetzung der Stellen nicht auf sich genommen haben? Denn die wohlgeordnete Liebe fängt bei sich selbst an und liebt den Nächsten nur so viel als sich selber; eine solche Liebe aber liebte den Nächsten mehr als sich und wäre daher übertrieben, unvernünftig, absurd; auch wäre das eine wunderliche Frömmigkeit, die sich selbst eine Gefahr zuwendete, welche sie dem Bruder nicht wünscht, zumal wenn es auch noch auf Unkosten der Kirche geschähe.

Gesetzt aber auch [1]), wiewohl nicht zugegeben, der Papst hätte ein allgemeines Besetzungsrecht, was wäre das Gute, das daraus entspränge? Es scheint, daß dadurch nur mannichfache Übel in die Kirche gebracht worden und täglich gebracht werden. Die Geistlichen werden nutzlos in große Kosten, Mühen und Gefahren gestürzt. Es wird in ihren Gemüthern ein weltlicher Eifer und hastiges Jagen nach Stellen entzündet. Der Ehrgeiz bekommt gewaltige Nahrung. Der Eine hofft auf den Tod des Andern, vielleicht sogar Mehrerer, deren Stellen ihm zugesagt sind. Es entsteht daraus eine Masse von Streitigkeiten, Verwickelungen, und neuen Bestimmungen der Curie, die immer wieder gedeutet, geändert, zurückgenommen werden, so daß, was vor einem Jahre galt, heute aufgehoben und verdammt wird und Alles bei denen, welche die Curie leiten, ins Wanken geräth. Der apostolische Stuhl selbst sagt, daß viele Gnaden ohne zureichende Ursache ertheilt worden, er macht eine Menge Klauseln, legt Stillschweigen auf, nimmt früher Zugestandenes wieder zurück, reformirt, annullirt, cassirt; ich wage nicht zu sagen: mit Falschheit und Lüge, ich kann aber auch in Wahrheit nicht sagen: ohne Falschheit und Lüge. Sollte ich kühn reden, ich würde es Betrug nennen, daß jemanden eine verliehene und mit großen Kosten erworbene Stelle wieder entzogen wird, denn nichts verabscheuen die Rechte mehr, als daß jemanden sein Recht durch

1) De squalor. c. 4.

Täuſchung entzogen wird. Und wenn ſolche Zurücknahme auch einmal mit Recht geſchieht, warum wiederhohlt ſich immer der nämliche Fall, als um aufs Neue Geld zu gewinnen? Wie dieß auch zugehen mag, das weiß ich: es erwächſt daraus ein ſolcher Anſtoß und für die römiſche Curie eine ſolche Schmach, daß ihre Handlungen wie Kinderſpiel und Unſinn geachtet werden. Es dient den Laien zur Verhöhnung des ganzen Klerus. Kräftigere Männer aber, die dieß ſchmerzt, müſſen ihre Augen niederſchlagen, ſchweigen und vor Schaam davongehen, oder dieſe Verirrungen, damit ſie dieſelben nicht zu billigen ſcheinen, offen eingeſtehen.

Um nun all' dieſem Skandal und Übel, wodurch ſo viele Würdige vom geiſtlichen Stande abgehalten und ſo viele Nichtswürdige hineingebracht werden [1]), zu begegnen, müßte man, meint Matthäus von Cracow [2]), wieder zurückkehren zum früheren Rechtszuſtande und die Expectativen gänzlich aufheben, die Stellen alſo nur dann beſetzen, wenn ſie wirklich erledigt ſind; und wenn man dagegen erinnere, es würden alsdann Viele um eine Stelle nach Rom laufen, aber Alle außer Einem vergeblich, und ſo werde derſelbe Übelſtand doch wiederkehren, ſo gebe es auch dagegen ein einfaches Mittel, nämlich daß man, wie es auch früher geweſen, die Beſetzung den ordentlichen Behörden überlaſſe. Die Einwendungen, die man dagegen erheben möchte, beſeitigt er ernſt und witzig, aber immer treffend. Sagt man ihm: die Biſchöfe würden die Stellen ihren Vettern, Verwandten und Dienern geben, ſo frägt er dagegen: ob es beſſer wäre, wenn die Verwandten der Cardinäle und anderer Curialiſten die Stellen bekämen, als die der Biſchöfe? — fordert aber zugleich, daß man der Kirche gute Biſchöfe gebe, und ſagt ganz richtig: wenn man dieß als ſchwer bezeichne, ſo müſſe man zugeben, daß es dem Papſte noch unendlich ſchwieriger ſey, bei tauſend und mehr Perſonen [in einer biſchöflichen Diöceſe] eine gute Wahl zu treffen, als bei der Einen Perſon des Biſchofs.

1) Siehe den Schluß des 4ten Kapitels und oben S. 199.

2) De squalor. c. 5.

Wollte ihm Einer, der die Sache sehr äußerlich nähme, einwenden: wenn der Papst nichts mehr zu ertheilen hätte, so würde man sich auch nichts mehr um ihn bekümmern, man würde ihn nicht achten und aufsuchen und er könnte selbst in die Lage kommen, des Lebensunterhaltes zu entbehren, so entgegnet er [1]): die Ehrerbietung, welche dem Papst allerdings im höchsten Grade gebührt, muß eine wahre seyn d. h. sie muß sich auf entsprechende Eigenschaften gründen, auf Gerechtigkeit, Milde, Heiligkeit und Güte; sucht er durch andere Mittel, z. B. durch Gewalt, sich Ehre zu verschaffen, so ist das nicht wahre Ehre, sondern Tyrannei; wenn er aber Gerechtigkeit übt, Vergehen bestraft, alle heiligen Obliegenheiten seines Amtes erfüllt, dann wird es ihm auch an wahrer Ehre nicht fehlen, und wenn er so sein Brot zu verdienen sucht, so wird Gott, der die Seinen nicht verläßt, es auch seinem Statthalter nicht fehlen lassen. Die bisherige Praxis dagegen, was hat sie bewirkt? Nichts als ein Gewebe von Simonie [2]); die Simonie aber ist eine Ketzerei und eine nicht gewöhnliche, sondern sehr schwere Sünde, die Jeden, der sie treibt, der Gnade beraubt und in den Stand der ewigen Verdammniß setzt; so daß der Papst und Alle, die beim Verkauf der Stellen Dienste leisten, im Stande der Verdammniß leben, denn die Simonie so treiben und pflegen, wie es bei der Curie geschieht, ist nicht etwas Zufälliges oder aus Leichtsinn Hervorgehendes, sondern es ist überlegt, absichtlich, zur Gewohnheit geworden und darum unverzeihlich. Diese Behauptung, sagt Matthäus, wird Manchem zu hart vorkommen und ich selbst bin anfänglich nicht bloß vor dem Worte, sondern selbst vor dem Gedanken erschrocken [3]). Allein es ist gewiß [4]), daß der, welcher sich beim Papste bewirbt, das Recht erlangen will auf eine geistliche Stelle oder Würde, also auf etwas Geistliches, und daß der Papst ihm dieß überträgt entweder unmittelbar, oder

1) De squalor. c. 6.

2) Ebendas. c. 7. Vergl. oben S. 199.

3) Ebendas. c. 8.

4) Ebendas. c. 9.

durch einen Dritten; dieß geſchieht aber nicht, wenn nicht etwas Zeitliches von der einen Seite gegeben, von der andern empfangen, oder darüber ein vollkommen ſicherer Contract abgeſchloſſen worden iſt. Alſo, ſo viel an ihm liegt, verkauft jener und dieſer kauft Geiſtliches, und da die Simonie beſteht in dem Willen, etwas Geiſtliches oder mit Geiſtlichem Zuſammenhängendes zu verkaufen oder zu kaufen [1]), ſo ſind Beide Simoniſten, und gleicherweiſe ſind es Alle, die ſich dabei als Mittler gebrauchen laſſen und dieſes ſchändliche Weſen mit Bewußtſeyn fördern helfen. ... Und wie viel Verderbliches geht auch noch aus dieſer Praxis hervor [2])! Die Gemeinden werden mit ſchlechten Prieſtern betrogen; das geiſtliche Amt wird gemisbraucht; tüchtige und gottesfürchtige Männer bleiben davon ausgeſchloſſen; ja ſelbſt die Univerſitäten und Schulen [3]) gerathen in Verfall, weil kräftige und wiſſenſchaftliche Leute, die ihr Vermögen und ihre Kräfte an das Studium geſetzt haben, auch hier nicht befördert, ſondern gegen Nichtswürdige, welche die gangbaren Künſte gebrauchen, zurückgeſetzt werden. Natürlich ziehen ſich dann Andere, die wahrnehmen, daß nicht die Tugend, ſondern das Laſter belohnt wird, vom Studium zurück und die Wiſſenſchaften gerathen dermaaßen in Abnahme, daß es ſchwer, ja vielleicht unmöglich, ſeyn wird, ſie wieder emporzubringen: ein unermeßlicher Schaden für die Kirche, die zur Leitung ihrer ſelbſt gelehrter Männer gar nicht entbehren kann.

Nun geht Matthäus noch auf die ſophiſtiſchen Entſchuldigungen ein, die von den Curialiſten für die Simonie vorgebracht wurden. Die Behauptung, daß der Papſt gar keine Simonie begehen könne, ſcheint ihm mit Recht keiner Widerlegung bedürftig [4]). Die Bemerkung: der Papſt nehme das

1) De squalorib. c. 13. p. 56.

2) Ebendaſ. c. 9. gegen Ende.

3) Studia generalia et particularia.

4) De squalorib. c. 11. Matthäus ſagt dagegen: „Da ein Apoſtel Chriſtum verkaufen konnte, ſo kann gewiß auch ein apoſtoliſcher Mann das Sacrament des Leibes Chriſti verkaufen.“

Geld nicht für die Stelle, sondern für seine Mühe — wofür nach Matthäus Meinung der Papst sich etwa einen Gulden könnte geben lassen — kommt ihm[1]), gewiß auch mit vollem Rechte, bäurisch und eines so hohen Fürsten unwürdig vor. Eine dritte Entschuldigung dagegen: der Papst sey Herr von Allem, besonders aber von den Geistlichen und ihren Beneficien; wenn er also von diesen etwas nehme, so nehme er es nicht für Ertheilung des Beneficiums, sondern von dem Seinigen und als Seiniges — gibt ihm zu bedeutendern Erörterungen Anlaß[2]). Matthäus räumt ein, daß der Papst Herr von Allem sey, Herr nicht bloß aller Kleriker, sondern, als Statthalter Christi, aller Christen, ja aller zum Christenthume Berufenen; aber Herrschaft ist ihm in diesem Falle nichts Anderes, als eine gewisse Würde und hervorragende Stellung[3]), vermöge deren Einer Autorität und Gewalt hat über Andere, und diese ihm, aber nur in bestimmter Beziehung, unterworfen sind. Er unterscheidet verschiedene Arten der Herrschaft: die des Mannes über das Weib, des Vaters über die Kinder, des Herrn über den Sclaven, und ebenso des Papstes über einen freien Fürsten, einen Vasallen der Kirche, einen Kleriker, einen Diener seines Palastes. Gott allein, sagt er, ist unumschränkter Herr über Alles, alle übrige Herrschaft ist beschränkt. Kein Mensch, auch der Papst nicht, hat mehr Gewalt, als ihm von Gott gegeben ist. Die erste Beschränkung in Beziehung auf den Papst liegt darin, daß er als oberster Stellvertreter Christi eingesetzt ist. Dieß schließt in sich, daß er zur Erbauung bestimmt ist, nicht zur Zerstörung. Er hat daher keine Gewalt, irgend etwas zu thun, von dem er weiß oder wissen sollte, daß es zum Schaden der Kirche oder zur Zerstörung des gemeinen Wesens gereiche, daß es ein schlechtes Exempel oder Anstoß gebe. Damit aber der Papst dieses Ziel sicher verfolge, ist ihm noch eine andere gesetzliche Beschränkung gegeben, nämlich das Evange-

1) De squalorib. c. 14.

2) Ebendas. c. 16.

3) praeeminentia.

lium und der ganze Kanon der heiligen Schrift, ſo wie die Concilien, die in der Kirche feierlich angenommen worden ſind. Und weil einem einzigen Menſchen nicht möglich iſt, von allem dieſem Einſicht, Kenntniß und ſtete Erinnerung zu haben, ſo iſt der Papſt auch von dieſer Seite beſchränkt und verpflichtet, ſich für einen fehlbaren (mangelhaften) Menſchen [1]) zu halten und für vielfach unzulänglich zu einer ſolchen Herrſchaft; er muß daher Rath ſuchen und annehmen, und zwar von guten und weiſen Rathgebern. Denn wie hätte der Herr, der die Kirche mit ſeinem Blut erkauft, wollen können, daß dieſelbe ein einzelner Menſch, der möglicher Weiſe unwiſſend und übelwollend ſeyn kann, jedenfalls aber trüglich und irrthumsfähig iſt, bloß nach ſeinem eigenen Kopfe regiere? Geſetzt alſo auch, die kirchlichen Stellen und Beneficien gehörten wirklich dem Papſte, ſo kann er davon nur Gebrauch machen innerhalb der Schranken, die ſeiner Herrſchaft geſetzt ſind, alſo nach der Norm der Schrift, zur Erbauung der Kirche, aus vernünftiger Urſache und in gehöriger Form. In der Schrift nun [2]) ſteht kein Wort davon, daß der Papſt die Beneficien zurückbehalten oder in ſeinen Beutel verwenden ſolle. Zur Erbauung der Kirche gereicht es auch nicht, denn es verdrängt die Armen, die Chriſtus zum Fundamente ſeiner Kirche gemacht hat, wie tüchtig ſie auch ſeyn mögen, von den Stellen, und befördert Geitz und Habſucht. Und behaupten, daß die Kleriker, hohe und niedere, ſo ſclaviſch abhängig und käuflich ſeyen, daß der Papſt ohne alle Rechtsordnung ſie ihres Vermögens berauben und zu nichte machen könne, was heißt das anders, als die prieſterliche Würde erniedrigen, den Klerus und das Sacrament der Verachtung preisgeben?

Ohne Bedenken geſteht zwar der freimüthige deutſche Biſchof [3]) dem Papſte zu, daß er, ſo gut wie ein Fürſt, das Erforderliche haben müſſe, um anſtändig zu leben und das gemeine

1) hominem defectuosum — der für ſich allein nicht zureicht.

2) De squalorib. c. 17.

3) Ebendaſ. c. 18.

Wesen zu besorgen, aber er will, daß diese Summe auf würdige Weise, nicht durch simonistische Verträge, Täuschung und Betrug aufgebracht werde, und wenn man ihm einwendet: es gehe nicht wohl anders, der Papst müsse auf jede Weise zusehen, wie er zu dem Seinigen komme — so entgegnet er: ist die Bedürftigkeit des Papstes wirklich so groß und geht er nicht vielmehr auf das Sammeln von Schätzen aus, so braucht er nur, um auf gottgefälligere Art Geld zu erhalten, die Prälaten zusammen zu berufen und mit diesen zu berathen; sollten freilich diese nicht kommen wollen, „so geschähe es der römischen Kirche ganz recht, weil sie durch Unterlassung der heiligen Concilien die Prälaten entwöhnt hat. Es ist ein gerechtes Gericht, daß, seit die römische Kirche ohne Rath Anderer regieren will, diese ihr auch weniger beistehen. Aus dieser Vernachlässigung der Concilien ist vieles Üble in der Vergangenheit und Gegenwart entsprungen, und wenn nichts Anderes, so doch dieses verderbliche Schisma, welches seit so vielen Jahren die Christenheit in Finsterniß und Schrecken hält. Wären, wie sonst, allgemeine Concilien berufen, es wäre längst gehoben [1])."

Noch findet Matthäus zum Schlusse einen wichtigen Punct der Besprechung bedürftig, die Behauptung: daß, wenn hier keine Rechtfertigung, doch auch kein Widerstand und keine Bestrafung denkbar sey. Manche Zeitgenossen nämlich, welche die Fehler der Päpste einsahen, aber doch auch die unbedingte Autorität des Papstthums aufrecht erhalten wollten, sagten: wenn der Papst auch fehlt, so muß man ihm doch gehorchen und kann ihm nicht widerstehen, ja man darf über ihn, den Stellvertreter Christi, nicht einmal urtheilen; nicht die Glieder haben zu herrschen über das Haupt, sondern das Haupt über die Glieder, und, wenn Jeder über die Handlungsweise der Prälaten urtheilen und ihnen nach Gutbefinden widerstehen dürfte, welche Geltung hätte dann noch ihr Amt? Hier unterscheidet

1) Diese Stelle zeigt aufs deutlichste, daß der Tractat vor dem Concil zu Pisa, also vor 1409, geschrieben ist.

nun Matthäus [1]) ein zwiefaches Urtheil, ein rein innerliches in den Gemüthern, und ein öffentliches gerichtliches. Dem erſteren, ſagt er, kann niemand, der öffentlich handelt, auch der Papſt nicht entgehen; das zweite als wohlbefugte Entſcheidung [2]) über Perſonen und Handlungen iſt vorzugsweiſe hohen Richtern und Prälaten und auf eminente Weiſe dem Papſt anvertraut. Hier hat der Untergebene den Höheren nicht zu beurtheilen, ja auch die Gemeinſchaft nicht, ſo lange ein Höherer da iſt, dem dieß rechtmäßig zukommt und der Gerechtigkeit üben will. Wenn aber keiner da iſt, der hierzu die Befugniß oder den Willen hat, dann kann die ganze Gemeinſchaft, oder es können die, welche ſie repräſentiren, denjenigen beurtheilen und richten, der gefehlt hat, in dem, worin er gefehlt hat und ſich unverbeſſerlich erweiſt. Träte nun dieſer Fall beim Papſt ein [3]), ſo wäre, da er niemand über ſich hat, die Kirche oder ihre Repräſentation, was auch die Schrift beſtätigt [4]), berechtigt, über ihn zu urtheilen. Die Kirche hat ihre Macht und Ehre unmittelbar von Gott, ſie iſt aufs unmittelbarſte verbunden mit ihrem Bräutigam Chriſto, ſie wählt den Papſt, und wenn der Papſt mit Chriſto verbunden iſt, ſo iſt er es weſentlich nur als Glied, Diener und Sohn der Kirche, denn ohne ſie wäre er gar nicht entſtanden und wäre überhaupt nichts. Wird der Papſt um ſeines Amtes willen, ſey es aus Schmeichelei oder Devotion, Bräutigam, Herr und Haupt der Kirche genannt, ſo iſt dieß immer nur uneigentlich zu verſtehen, denn die Kirche hat nicht zwei Häupter, ſondern nur Eines: das iſt Chriſtus, nicht ſein Stellvertreter, den Chriſtus nur zum Hüter ſeiner Braut beſtellt hat, der nur in ſofern Haupt genannt wird, als er das oberſte Glied iſt, nicht an und für ſich, ſondern um ſeines Amtes willen. Zwar ſagt der Apoſtel mit Recht: wer ſich der Gewalt widerſetzt, der widerſtrebt der Ordnung Gottes — aber der Papſt

1) De squalorib. c. 20.

2) autoritativa definitio.

3) De squalorib. c. 22.

4) Matth. 18, 17.

hat keine Gewalt, ſchlecht zu regieren oder zu zerſtören; wer ihm hierin widerſteht, der widerſtrebt nicht der Gewalt, ſondern dem Misbrauche der Gewalt, alſo auch nicht der Ordnung Gottes, weil der Misbrauch nicht von Gott iſt. Ebenſo wenig trifft hier das Wort des Apoſtels: niemand ſoll über einen fremden Knecht urtheilen — denn der Papſt iſt der Kirche nicht fremd, er iſt ihr Sohn, Diener und Hüter; iſt er ihr aber wirklich fremd, ſo ſtößt ſie ihn auch mit Recht von ſich. Auf die Einwendung ferner: die Untergebenen ſollen nicht urtheilen über die Oberen — entgegnet Matthäus: das iſt wahr in Betreff des Guten und Indifferenten, wo aber ein offenbarer Schaden ſich zeigt, da wird es anders. Das Haupt ſoll die Glieder regieren, nicht verführen und verderben; thut es dieß, ſo regiert es nicht, und dann iſt auch niemand gehalten, ihm zu folgen, weil es aufhört, die Pflicht des Hauptes zu erfüllen. Endlich die letzte Frage: was noch das Amt der Prälaten gelte, wenn jeder die Beweggründe ihres Handelns beurtheilte? beantwortet Matthäus ſo[1]): wenn die Handlungen der Prälaten auch nicht in ihren Motiven unterſucht werden ſollten, ſie würden doch in ihren Früchten zum Vorſchein kommen; über gute und böſe Frucht aber, wenn man ſie inne wird, kann man ſich nicht enthalten zu urtheilen und das Gericht der Vernunft zu üben, alſo ſie entweder zu billigen, oder zu verwerfen; denn dazu iſt uns die Vernunft gegeben, daß wir unſer Handeln darnach einrichten.

Dieß iſt das Geſicht des wormſer Biſchofs; gerne will er ſich widerlegen laſſen, wenn es auf Täuſchung beruht; „iſt aber mein Geſichte wahr", ſchließt er, „dann wollen wir Alle aufſtehen und unſere Stimme erheben, damit niemand in Unwiſſenheit bleibe über das Verderbliche jenes Feuers und ſeine furchtbare Ausbreitung."

Was Matthäus von Cracow geſehen hatte, war freilich kein Traum; es war, wie uns zahlreiche Stimmen aus faſt

1) De squalorib. c. 22. gegen Ende.

allen Ländern Europas im Laufe des 15ten Jahrhunderts bezeugen, bittere, traurige Wirklichkeit. Es ſind im Weſentlichen dieſelben Erfahrungen, die wir von freimüthigen Männern in England, in Böhmen, in Frankreich, ja in Italien ausgeſprochen, dieſelben Grundſätze, die wir insbeſondere von den großen franzöſiſchen Theologen dieſer Zeit und von den reformatoriſchen Concilien vertheidigt finden; es iſt dasjenige, was wir als das Characteriſtiſche der Richtung betrachten können, die eine Reformation auf der Baſis der Kirche und der Hierarchie anſtrebte: das tiefe, durchdringende Bewußtſeyn des kirchlichen Verderbens und namentlich der Corruption der römiſchen Curie, die Überzeugung von der Nothwendigkeit einer Beſchränkung der päpſtlichen Macht durch die Kirche und ihre Repräſentation, einer Zurückführung des Papſtthums auf ſeine urſprüngliche religiöſe, kirchenerbauende Beſtimmung, die Lehre von der menſchlichen Fehlbarkeit und Irrthumsfähigkeit des Papſtes, von ſeiner Beurtheilbarkeit und Entfernbarkeit [1]) durch die kirchliche Repräſentation, die Anerkennung der Unentbehrlichkeit allgemeiner Concilien, um das für ſich ſelbſt unzulängliche Papſtthum zu ergänzen, zu berathen und zu überwachen. Das Merkwürdige iſt nur: erſtlich im Allgemeinen, daß dieſe Lehren ſo frühe, ſo bewußtvoll und entſchieden auch ſchon von einem deutſchen Biſchof verkündet wurden; und zweitens für unſere gegenwärtige Darſtellung insbeſondere, daß dieſer Biſchof gerade in derſelben Stadt wirkte, in welcher auch unſer reformatoriſcher Johann von Weſel auftrat, und daß ſich des Letzteren Schrift über die Stellung des Klerus faſt wie eine Fortſetzung an die des Biſchofs anſchließt, obwohl er, was natürlich iſt, minder als dieſer auf der Baſis der kirchlichen Ariſtokratie ſich bewegt, und in der reformatoriſchen Tendenz entſchieden weiter geht. So ſehen wir von oben herab und von unten hinauf gewiſſe Grundüberzeugungen, die, wenn auch in der Ausführung verſchieden, doch in der Tendenz eins waren, ſich die Hand bieten

1) Gerſon gebraucht dafür bekanntlich den Ausdruck: Auferibilität.

und mögen daraus schließen, welche Bedeutung sie in der Zeit hatten, welche Zukunft ihnen bevorstand.

Die Schrift Wesels, die wir meinen, handelt von der Autorität, Pflicht und Gewalt der geistlichen Hirten [1]). Sie ist, wie wir oben bemerkt, ohne Zweifel während seines Aufenthaltes in Worms geschrieben und das bedeutendste Denkmal seines auf die ganze Kirche gerichteten reformatorischen Strebens. Minder geordnet und schulmäßig, als die Abhandlung über die Indulgenzen, auch bisweilen hart und maaßlos im Ausdruck, ist diese Schrift doch ein lebendiges Zeugniß der Kraft und des kirchlichen Eifers Wesels und ohne Zweifel auch die Vertreterin der Gesinnungen zahlreicher Zeitgenossen. Ihr Inhalt muß daher hier vollständiger dargelegt werden. Veranlaßt durch das Schreiben eines Freundes, dessen Schriftkunde und christlichen Sinn Wesel belobt, will er bestimmen [2]): „welches wirklich die Bestandtheile des priesterlichen Amtes seyen und in wiefern die Verordnungen der Priester die Christen verpflichteten; sodann, was im Namen der Obrigkeit dem Volke auferlegt werden könne, oder wenigstens mit Recht allein auferlegt werden sollte unter der Autorität der Fürsten; endlich, daß die Tyrannei der Mächtigen zu ertragen und ihren Befehlen nicht unbedachtsam zu widerstreben sey, in sofern durch Erduldung der Unbilden das Evangelium nicht in Gefahr kommt."

Christus selbst, sagt Wesel [3]), Er, der Hersteller des wahren Gesetzes, ja das Gesetz des Lebens selbst, bestimmt die Autorität der Priester, wenn er spricht: auf dem Stuhle Mosis sitzen Schriftgelehrte und Pharisäer, was sie euch sagen, das thut; und anderwärts: wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; endlich auch durch den

1) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum Opusculum — in *Walch* Monim. med. aevi. Vol. II. Fasc. 2. p. 115—162.

2) De auctoritate, officio etc. p. 117.

3) Ebendas. S. 118.

Apoſtel: wer der Gewalt widerſtrebt, der widerſtrebt der Ordnung Gottes. Hieraus ergibt ſich dieſes: wenn ſie wirklich auf dem Stuhle Moſis ſitzen, ſo lehren ſie das Geſetz Gottes und dann lehret Gott durch ſie; wenn ſie aber das Ihrige lehren wollten, dann wollet es nicht hören oder thun. Was ſie alſo ſagen, auf dem Stuhle ſitzend d. h. nach dem Geſetze Gottes urtheilend, das thut, nicht weil es ihnen ſo gut dünket, ſondern weil dann von Gott ausgeht, was durch den Mund des Prieſters geboten wird; was aber einer von dem Eigenen redet, das iſt Lüge, denn jeder Menſch iſt ein Lügner und eitel ſind die Menſchenkinder.

Und hier will ſich dann Weſel nicht die bloße Perſon eines Prieſters oder ſelbſt des Papſtes entgegenhalten laſſen, als ob dieß genug wäre, um uns Gewißheit zu geben, daß das Vorgeſchriebene göttlich ſey; „denn", ſpricht er, „den Namen und Titel, die Ehre und Perſon, weſſen es auch ſeyn mag, ſelbſt eines Engels, geſchweige denn des Papſtes oder eines Menſchen verachte ich als eine Larve, ſobald ſie nicht Worte des Lebens von ſich geben, ſondern ſich bloß mit ihrer Perſon und ihrem Titel brüſten und den Schein haben wollen, als ob ihnen mit ſolchen Täuſchereien die Autorität verliehen ſey, alles Beliebige anzuordnen; denn auch Chriſtus hat dieſes Alles bei dem Apoſtolate des Verräthers Judas verachtet, und der Apoſtel hat die Engel nicht verehrt wiſſen wollen, wenn ſie nicht Chriſto als Boten dienten, und zwar dergeſtalt, daß er verlangte, ſolche Geſichter und Perſonen [1]) ſollten für den Frommen ein Anathema ſeyn. So weit bin ich entfernt, zu glauben, daß der äußere Schein, der eitle Glanz, die tragiſchen Worte, die heidniſchen Begrüßungen der „Meiſter" irgend eine Bedeutung haben." Als Beweis für die klare Wahrheit des Geſagten gebraucht Weſel vornehmlich das Beiſpiel und Wort des Apoſtel Paulus [2]); dieſer widerſprach dem Petrus ins Angeſicht und legte

1) hujusmodi facicbus et personis.

2) De auctoritate p. 119. 120. 121. 122.

damit ein Zeugniß ab, daß Gott die Perſon nicht anſehe; ebenſo ſind auch der Titel des Papſtes, die Meinung von der Gelehrſamkeit, der Ruf der Wiſſenſchaft an ſich rein perſönliche Dinge, und wir können von dem, was dieſe Larven und Bilder ſchreiben und befehlen, nichts weiter für wahr halten, als was auch das Wort Gottes vorſchreibt, welches der Herr allein zu hören gebietet. Verlangt doch auch der Apoſtel Paulus nur für das von Gott ihm anvertraute Evangelium Glauben, nicht für ſeine Perſon, nicht für die Vorſtellung von ſeinem Namen; will doch auch er nur Diener, Apoſtel und Herold ſeyn, und rühmt ſich ſo wenig deſſen, was er für das Evangelium erduldet, daß er es als Thorheit bezeichnet, wenn er von ſeinen Arbeiten ſpricht. Dagegen mögen die Schmeichler, von denen ſich der römiſche Biſchof als den Heiligſten, ja Allerheiligſten preiſen läßt, ſtille ſeyn und nicht mucken; nur die Wahrheit des Evangeliums werde verkündet und das Werk des Glaubens getrieben; ſo wollen wir unſern Nacken Chriſto und auf dieſe Weiſe dem Papſte, als dem Geſandten Chriſti und dem treuen Diener Gottes, beugen. Was Chriſtus ſpricht: meine Worte ſind nicht mein, ſondern deß, der mich geſandt hat, das ſollte mit Recht auch der Papſt ſagen können. Nur wer das Wort des Herrn lehrt [1]), nur wer mit Einſicht und Wiſſenſchaft die Heerde weidet, der iſt ein wahrer Apoſtel, ein Hirte und Biſchof nach dem Herzen Gottes. „Wo ich aber nicht die Gerechtigkeit Chriſti höre, wo ich keine Einſicht und Wiſſenſchaft wahrnehme, da erkenne ich auch keinen Lehrer an, da laſſe ich keinen Biſchof gelten, da verehre ich keinen Hirten. Und was bleibt dann übrig, als, daß ſie ſtumme Götzenbilder ſind, nur ihrem Bauche dienend, nicht Jeſu Chriſto, nur dem Namen nach Hirten und dem Worte nach Biſchöfe, die bloß mit dem Schein ihrer Perſonen und mit Äußerlichkeiten dem Volke kläglich imponiren. Mir aber liegt nichts an der zweigehörnten Mitra, mich rühret nicht die glänzende Inful, ich achte für Koth die geiſtliche Fuß-

1) Ebendaſ. S. 123. 124. 125.

bekleidung von Edelſteinen und Gold; ich lache über die heroiſchen Namen, die traurigen Titel, die hohen Triumphe, die nur auf den Geſichtern ſich kund thun, und nichts weniger ſind, als die Zeichen des wahren Hirten, des wahren Biſchofs und Lehrers, ſobald das fehlt, was allein alle dieſe Dinge erträglich macht."

Den Hauptgrund zur Vertheidigung der päpſtlichen Geſetze und Überlieferungen, der aus ihrer Alterthümlichkeit, aus der langen Beobachtung der Väter entnommen wurde, beantwortet Weſel in folgender Weiſe [1]): „Dieſes Argument wird jeder leicht beſeitigen, der bei ſich erwägt, daß das babyloniſche Reich nicht dadurch empfohlen werde, daß es einige Jahrhunderte geſtanden hat. ... Auch verflucht der Herr diejenigen, die menſchlicher Traditionen wegen die Gebote Gottes übertreten; denn die, welche das Volk mit neuen Geboten belaſten, zeigen ſich nicht als Boten Gottes und Verwalter des Wortes, ſondern gebärden ſich als Herren und reißen das Reich an ſich. Darum, theuerſter Mitbruder, wollen wir der Ermahnung des Apoſtels zufolge nicht ferner Kinder ſeyn, die ſich wiegen und wägen laſſen von allerlei Wind der Lehre; wir haben vom Papſt und den Prieſtern, als Nachfolgern Chriſti und der Apoſtel, das Wort Gottes zu verlangen; weiden ſie uns mit dieſem, ſo hören wir ſie, wie Chriſtum ſelbſt; thun ſie es nicht, ſo wollen wir ſie in die Wohnung unſeres Herzens nicht aufnehmen, damit es nicht ſcheine, als ob wir mit ihren ſchlechten Werken und lügneriſchen Worten Gemeinſchaft hätten."

Sodann ſchildert Weſel im weiteren Verlaufe der Schrift [2]) den Contraſt zwiſchen den wirklichen Zuſtänden des kirchlichen Lebens und dem, was eigentlich nach dem Worte Gottes von den Prieſtern gefordert und erwartet werden könnte. „Jeder, dem ein Episkopat oder Hirtenamt anvertraut iſt", ſpricht er, „möge den Mitapoſtel Petrus hören: „„Weidet die Heerde

1) Ebendaſ. S. 126. 127.

2) Beſonders von S. 128 an.

Christi, nicht gezwungen, sondern willig lich; nicht um schändlichen Gewinns willen, sondern von Herzensgrunde, nicht als über das Volk zu herrschen, sondern werdet Vorbilder der Heerde.“ “ Heute aber — wehe des Unrechtes! — sind in der Kirche mehr Fresser und Jäger, als Arbeiter; ganz abweichend vom Apostel, der nicht die Geschenke, sondern die Frucht suchte; heute haschen sie nur nach Geld, das Heil der Seelen aber wird nicht nur zurückgesetzt, sondern gar nicht berücksichtigt. Nicht Herren der Gemeinde, also nicht Herrscher und Könige über die Untergebenen sollen die Prälaten seyn, sondern bloß Diener und Verwalter der Geheimnisse, wie auch Christus, der wahre Herr und Bischof, Knechtsgestalt angenommen und uns ein Beispiel dienender Demuth hinterlassen hat. ... Betrachten wir dagegen [1]) das Leben und die Sitten der Bischöfe und des Papstes selbst: wo ist der Eifer für die Heerde des Herrn? wo sind die Vorbilder evangelischen Lebens? wo die Sitten, die eines Christen würdig wären? Wahrlich, mit völliger Umkehrung der Ordnung und des Verhältnisses sieht man die Hirten um nichts weniger besorgt, als der Heerde mit Erkenntniß und Heiligkeit des Lebens vorzustehen. Christus vertraute dem Petrus seine Schaafe, nicht um sie auszusaugen, zu schlachten, zu verwüsten, sondern um sie zu weiden mit dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes. Dasselbe Schwert ist auch den Bischöfen übergeben, um alles Unebene gleich zu machen. Das weltliche Schwert aber, das Petrus zur Rache gezogen, hieß ihn der Herr wieder einstecken. Jenes [geistlichen] Schwertes schämen sich jetzt unsre Bischöfe, dieses [weltliche] dagegen zücken sie gegen die Eingeweide ihrer Brüder. O der würdigen Hirten! — Gleicherweise wird auch im Evangelium die apostolische Thätigkeit so beschrieben: sie gingen hin und predigten an allen Orten [2]); vorher aber hatte ihnen der Herr geboten: gehet hin und lehret alle Völker [3]). Verstehet ihr dieß, ihr Hirten des

1) S. 132. 133. 134. 135.

2) Marc. 16, 20.

3) Matth. 28, 29.

Volkes? hört ihr es, ihr Biſchöfe der Seelen? ... Wenn ihr alſo Biſchöfe oder Hirten heißt, wenn ihr gar den hohen Titel des Papſtes traget, ſo ſorgt dafür, daß ihr auch ſeyd, was ihr heißet; das ſind nicht Benennungen der Herrſchaft, ſondern der Fürſorge; leitet alſo — denn dieſe Vorſteherſchaft allein frommt der Kirche — eure Schaafe, damit ſie nicht von der Weide der evangeliſchen Wahrheit verirren, denn, wenn etwas durch eure Unachtſamkeit den Wölfen oder Löwen zur Beute wird, ſo wird der Herr von euch das Blut fordern. Wir ſind den Vorgeſetzten Gehorſam, die Vorgeſetzten ſind uns Fürſorge ſchuldig." Am ſtärkſten und ausführlichſten ſpricht Weſel, was auch die Zuſtände der Zeit beſonders mit ſich brachten, über und gegen die Herrſchſucht des Klerus. Er ſagt [1]): Urſprünglich und von Natur ſind alle Menſchen gleich geweſen, die Verſchiedenheit iſt durch Ungleichheit der ſittlichen Zuſtände und des daraus hervorgehenden Verdienſtes oder der Schuld als etwas Fehlerhaftes hinzugekommen; dadurch iſt allerdings nothwendig geworden, daß Einer von dem Andern regiert werde; aber diejenigen, die an der Spitze ſtehen, ſollten nicht bloß ihre Macht vor Augen haben, ſondern auch die urſprüngliche Gleichheit, ſie ſollten ſich nicht freuen, den Menſchen vorgeſetzt zu ſeyn, ſondern ihnen zu nützen; hätten die Fürſten des Volkes und die Großen der Kirche dieſen Sinn, es würde wahrlich beſſer um die Kirche ſtehen. Mit welchem Eifer Jeſus ſelbſt die Herrſchſucht auszutilgen ſuchte, kann man daraus ſchließen [2]), daß er nicht einmal den Namen eines beſondern Vorzugs den Seinen frei läßt, ſondern ihnen den ſtolzen Namen der Meiſter und Herren förmlich unterſagt. „Darum muß ich mich wundern, daß dieſe Bezeichnungen bis zu den geiſtlichen Häuptern der Kirche durchgedrungen ſind, daß die Theologen und Philoſophen ſich dieſelben wie ihr beſonderes Eigenthum beilegen, da doch nur Einer unſer Herr und Meiſter iſt, Chriſtus Jeſus, in welchem allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen ſind; um zu

1) De auctoritate p. 139.

2) Ebendaſ. S. 140.

schweigen von jenen gotteslästerlichen und schmeichlerischen Titeln des Weisesten, Ehrwürdigsten, Seligsten, des Stellvertreters Christi, des Heroen und Halbgottes, ja des Göttlichsten, womit die Schmeichler des päpstlichen Namens dem Papste so vortrefflich schwanzwedeln [1]); wobei es sich dann auch vermöge der angestammten Selbstliebe des Menschen nicht fehlen kann, daß sich der bepurpurte Affe in diesem Schmucke gefalle, daß er sich schön dünke und wie ein prahlerischer Held [2]) triumphire." Aus dem herrschsüchtigen und hochfahrenden Wesen der hohen und niedern Geistlichen leitet dann Wesel auch noch die pflichtvergessene Vernachlässigung der Armen ab [3]); er erinnert daran, was die Apostel in dieser Beziehung gethan und fügt dann hinzu: „Bei den Bischöfen und Priestern unserer Zeit ist davon nicht die Spur geblieben, so daß selbst die Diakonen und Subdiakonen die wahre Bedeutung ihres Amtes entweder nicht mehr kennen oder vernachlässigen, und die ihnen zukommende Thätigkeit auf Andere übertragen ist, auf die nämlich, welche gewöhnlich Heiligenpfleger [4]) genannt werden." Endlich auch noch auf die Verwaltung des Gottesdienstes einen Blick werfend, schließt Wesel mit den Worten [5]): „Siehe, mein christlicher Mitbruder, wie sich die Gestalt der ersten Kirche verändert hat: es wird für etwas Priesterliches gehalten, kalt und ohne Verständniß mit bloßer Lippenbewegung Gebete herzumurmeln; es gilt für etwas Herrliches, wenn die Diakonen mit Eselsstimmen Evangelium und Epistel herausschreien; nur die scheinen ihre Sache gut gemacht zu haben und genießen des allgemeinen Beifalls, die im Gesang, in der Stimme, mit der Zunge sich kräftig vernehmen lassen, die Stentoren und Gebetemurmeler [6]), ohne Rücksicht, ob sie auch mit der Seele singen; so daß man

1) cauda adblandiuntur.
2) thrasonico more.
3) De auctoritate p. 141.
4) spiritus sancti administratores.
5) De auctoritate p. 142.
6) stentores et mussatores.

glauben ſollte, die hätten vollkommen Recht, die das menſchliche Leben nur für eine Komödie halten, und meinen, dieß zeige ſich nirgends deutlicher, als im geiſtlichen Stande."

Nachdem Weſel auf ſolche Weiſe den verdorbenen Zuſtand des Klerus anſchaulich gemacht, geht er dazu über, nachzuweiſen [1]), wie die Gebote der Biſchöfe eigentlich beſchaffen ſeyn ſollen und in wiefern ſie die Chriſten verpflichten. Hier iſt natürlich wieder ſein oberſtes Kriterium das Wort Gottes, wie es in der Schrift enthalten iſt. Nur was darin ausgeſprochen, iſt für die Chriſten verbindlich; was die Prälaten außerdem vorſchreiben mögen, macht den Übertretenden keineswegs einer Todſünde ſchuldig. Sodann iſt alle geiſtliche Macht gegeben zur Erbauung des Glaubens, nicht zur Zerſtörung, und nach dieſem Maaßſtabe ſind auch ihre Anordnungen zu beurtheilen. Die päpſtlichen Gebote alſo, ſoweit ſie die Liebe fördern, ſind genau zu beobachten, und zwar nicht wegen der Herrſchermacht des Geſetzgebers, ſondern in Freiheit des Geiſtes. Wenn es aber einmal die Natur des Chriſtenthums mit ſich bringt, anders zu handeln, ſo iſt auch jedem Chriſten geſtattet [2]), Einſpruch einzulegen und das Gebot der Menſchen der Pflicht der Liebe nachzuſetzen; wann aber dieſer Fall eintrete, kann der geiſtliche Menſch leicht unterſcheiden, der Alles richtet und von niemanden gerichtet wird. Iſt freilich bei ſolchem Ungehorſam zu befürchten, daß dem Nächſten Anſtoß gegeben werde, und man kann dem Befehlenden gehorchen, ohne daß die Wahrheit Gefahr läuft, ſo iſt es Unrecht, nicht zu gehorchen; falls dagegen die Wahrheit verletzt zu werden droht, dann muß man auch den Anſtoß nicht ſcheuen. „Widerſtreiten alſo [3]) die Gebote und Traditionen der Oberen dem Geiſte der Liebe nicht, ſtimmen ſie mit dem Chriſtenthum überein, ſo wollen wir ihnen gehorchen, nicht aus Rückſicht auf das Geſetz, ſondern aus dem freien Geiſte der Liebe, auf daß wir nüchtern, ge-

1) De auctoritate p. 143.
2) Ebendaſ. S. 144.
3) Ebendaſ. S. 146. 147.

recht und fromm leben in dieser Welt: nüchtern für uns, gerecht gegen die Brüder, und fromm gegen Gott. Können dagegen die Gebote der Prälaten nicht gehalten werden ohne Verletzung der Liebe, dann ist es keine Todsünde, sich ihnen zu entziehen, besonders wenn das innere Zeugniß des Geistes und Glaubens nicht widerstrebt, denn, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde."

Der Papst, die Bischöfe und Prälaten können nichts gebieten, worüber dem Christen nicht ein Urtheil frei stünde, so daß der Gehorsam nicht als geboten angesehen werden müßte, wenn das Gebot unbillig [1]) und ungerecht wäre, wenn es dem Wesen der Liebe widerspräche und den Namen der Grausamkeit und Tyrannei verdiente. Auch unterliegt der Papst, wiewohl er Papst und, wenn man will, ein Halbgott ist, der Zurechtweisung auch des geringsten Christen, sobald derselbe richtiger denkt und weiser ist. Jeder ist um Christi willen verpflichtet, seinen Mitbruder durch brüderliche Ermahnung zur Besinnung zu bringen. Auch der Papst ist unser Bruder, er hängt mit dem geringsten Gläubigen zusammen und ist mit ihm in denselben Leib der Kirche eingepflanzt, wovon Christus das Haupt ist. Was Wunder also, daß, wenn der Papst auf dem Irrwege ist, das Glied, welches reichere Ehre genießt, zurecht gewiesen wird von solchen Gliedern, die schwächer zu seyn scheinen! ... Nicht der Name des Papstes macht den Christen, sondern der Glaube durch die Gnade Christi [2]). Daniel, ein geringer Prophet, richtet die Ältesten. Die Demuth Christi macht den Hochmuth der Pharisäer zu Schanden. Wer uns mit dem Worte Gottes belehrt und zurecht weist, der ist uns Papst, Bischof, Hirte und Herr, mag er auch ein Ungelehrter und der geringste Mann vom Volke seyn. Die dreifache Krone aber, die glänzenden Bullen, die stolzen Hüte, die vornehmen Priesterlichkeiten sind schuld, daß das Wort Gottes von den Geringen verachtet wird.

1) indiscretum.

2) De auctorit. p. 149.

Die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Geſetzes geſchieht von innen heraus, aus dem Geiſte, dem Glauben, der Liebe. Wenn dieß von dem göttlichen Geſetze gilt, ſo noch viel mehr von dem menſchlichen. Merkwürdig iſt daher die Anmaaßung der Prälaten [1]), wenn ſie einen Chriſten, der von dem ewigen und wahren Geſetze des göttlichen Geiſtes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen. Fehlet der Gerechtigkeit des Gerechten etwas, das erſt durch Beobachtung menſchlicher Einrichtungen zu erlangen wäre? Wer hat der Seele Geſetze vorzuſchreiben außer dem, der Alles in Allem wirkt? Iſt es etwa der Papſt, der hier mit dem Geiſte Gottes um die Herrſchaft ſtreiten kann? Das ſey ferne! ... Siehe, hieraus folgt [2]), daß, wenn du gläubig biſt, du nichts mit dem Papſte zu thun haſt als Menſch, daß du nichts zu hoffen haſt von irgend einem Menſchen, ja daß du, was dem Papſt und den Prälaten gegeben ſeyn mag, bei dir ſelbſt haſt, ſo weit es Gaben des Geiſtes zur wahren Seligkeit betrifft. ... Denn, was von menſchlichen Geſetzen Heilförderndes kommen könnte, das gewähret dir weit eher, leichter und vollſtändiger Gott ſelbſt, der freigebig iſt gegen Alle, die ſeinen Namen anrufen.

Dieß iſt Weſels Anſicht von der geiſtlichen Gewalt, die ſich auf den Dienſt des Wortes und der Liebe bezieht und zwar ſo ausſchließlich, daß ſie nach ſeiner Überzeugung aufhört, eine biſchöfliche zu ſeyn und zur Tyrannei wird, wenn ſie aus dieſen Gränzen herausgeht; nun handelt er noch von dem Dienſte, den wir der weltlichen Gewalt, d. h. der auf den Leib und die leibliche Thätigkeit ſich beziehenden, ſchuldig ſind, und hier ſtellt er folgende Sätze auf [3]). Der Zuſtand der Welt, die Gottloſe und Fromme in ſich faßt, kann ohne Ordnung des Staates und Herrſchaft der Fürſten nicht beſtehen. Gäbe es lauter ächte Chriſten, ſo würde ein und daſſelbe Geſetz der Liebe herrſchen, wodurch Alle in der Einheit des Glaubens durch den Geiſt ver-

1) Ebendaſ. S. 152.
2) Ebendaſ. S. 153.
3) Ebendaſ. S. 155. 156. 157.

bunden wären [1]). Aber der Herr ſelbſt befiehlt: gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gott, was Gottes iſt; und damit ſcheint er der irdiſchen Gewalt ein Recht einzuräumen; daſſelbe finden wir auch beim Apoſtel Paulus im Römerbrief und bei Petrus im zweiten Kapitel ſeines erſten Briefes. Die Gebote der Fürſten nun können wir in drei Klaſſen theilen. Entweder erſtlich ſind dieſelben rein chriſtlich und himmliſch, ſofern ſie den öffentlichen Frieden fördern, der Einheit der Kirche dienen, gegenſeitige Mildthätigkeit begründen. In dieſem Fall iſt den Geboten der zwiefachen Gewalt ohne Weiteres zu gehorchen, und zwar nicht aus Furcht oder mit Widerſtreben, ſondern mit heiterem und freiem Geiſte, denn es ſind Gebote der Liebe, die nicht das Ihre ſucht. Oder zweitens, es wird ſolches geboten, was ſchnurſtracks mit dem Geſetze der Liebe und des Wohlwollens ſtreitet: alsdann muß man Gott mehr gehorchen, als den Menſchen, und mit Leib und Seele von dem, was die Fürſten wollen, zurücktreten, damit es nicht ſcheine, als ſtimme man mit ihren böſen Werken überein; ja es wird erlaubt ſeyn, Einrede zu thun, zur Zeit und zur Unzeit zu widerſtreben und dieſe Tyrannen und Seelenmörder öffentlich zurecht zu weiſen. Beiſpiele haben wir an Propheten, Apoſteln und Märtyrern, ja an Chriſto ſelbſt. Endlich kann drittens [2]), was die Obrigkeit befiehlt, auch zwiſchen Beidem gleichſam in der Mitte ſtehen, ſo daß es an ſich betrachtet keine Sünde, aber auch von keinem oder von zweifelhaftem Werthe iſt: hier iſt, wenn ein Grund des Gebotes hinzukommt, zu gehorchen, aber mit Urtheil; denn

1) Hiernach iſt auch das richtig zu faſſen, was eines der Paradoxa Weſeln in den Mund legt: „Wer der Gewalt widerſteht, der widerſteht der Ordnung Gottes: ſo jedoch, daß er wollte, die Gewalt wäre nicht.“ Parad. p. 291, b. Weſel dachte, daß in dem urſprünglichen reinen Zuſtande der Menſchheit keine Gewalt geweſen und in dem idealen Zuſtande des Gottesreiches auch keine ſeyn ſollte; aber da ſie durch den empiriſchen Zuſtand der Welt nothwendig geworden, hat ſich ihr der Chriſt, als einer göttlichen Ordnung, nach dem Vorbilde Chriſti, nach Chriſti und der Apoſtel Ausſprüchen in reiem und redlichem Gehorſam zu unterwerfen.

2) Ebendaſ. S. 158.

es iſt ſtets Alles auf die Richtſchnur der Liebe zurückzuführen und mit der Wage der Liebe und des öffentlichen Wohles abzuwägen, wenn wir von unſerm Gehorſam Frucht haben ſollen. „Mit einem Worte [1]): ich erkenne die Autorität der Macht in den Dingen an, welche ohne Gefährdung der Frömmigkeit von uns verlangt werden. Auch dafür gibt uns Chriſtus ein Beiſpiel, der, obwohl keinem Geſetze verpflichtet, doch dem Kaiſer Abgabe entrichtete, und nicht minder empfehlen die Apoſtel ſolchen Gehorſam. ... Ja wenn ſie [die weltlichen Herren] uns auch bisweilen härter drücken, ſo ſind ſie doch auch in ihrer Ungerechtigkeit zu tragen, obwohl die, welche ſo herrſchen, nicht ſtraflos bleiben werden am Tage des Gerichtes. Zwar die Fürſten verdienen nicht, daß wir ihre Tyrannei dulden und ihren Bedrückungen den Nacken beugen; aber Chriſtus will es, die Liebe befiehlt es, das Bewußtſeyn Gottes [2]) gebietet es; denn auch die ſchlechten Fürſten regieren mit Chriſti Zulaſſung, damit durch ſie unſere Sünden gezüchtiget werden. Auch iſt nicht unbedachtſam die Ordnung des Staates aufs Spiel zu ſetzen unter dem Vorwande der chriſtlichen Freiheit, vielmehr ſind leibliche Laſten, Quälereien, Verfolgungen, Beraubungen zu ertragen zur Ehre des Namens Chriſti und nach ſeinem Vorbilde. ... Mag alſo das Fleiſch zerſtoßen, der alte Menſch gepeinigt werden und der Leib der Sünde ſterben, wenn nur der Geiſt gerettet bleibt und der neue Menſch auferſteht! ... Das Alles aber ſagen wir nicht, die Fürſten, die alſo quälen und verwüſten, zu entſchuldigen, vielmehr mögen ſie zuſehen, daß ſie ihre Gewalt nicht misbrauchen und das Schwert nicht umſonſt getragen haben; das ſtrengſte Gericht wird über die ergehen, die Andern vorgeſetzt ſind, ein unbarmherziges Gericht über die, welche nicht Barmherzigkeit üben."

Werfen wir hier noch einen Blick auf die beiden Männer zurück, deren Schriften wir betrachtet haben, ſo ſtimmen Mat-

1) Ebendaſ. 159. 160. 161. 162.

2) conscientia Dei.

thaus von Cracow und Johann Wesel darin überein, daß die Kirche, als in allen Gliedern vom Verderben ergriffen, einer gründlichen Verbesserung, daß insbesondere das Papstthum, als der Hauptsitz des Übels, einer Zurückführung auf seine ursprüngliche Bestimmung und auf den wahren Geist des Christenthums bedürfe, aber sie unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß der Bischof in seiner mehr aristokratischen Stellung und Gesinnung die Verbesserung des Papstthums hauptsächlich von einer Beschränkung und Berathung desselben durch die kirchliche Repräsentation, die Gesammtheit der Bischöfe und Prälaten — allerdings auf dem Grund und nach der Vorschrift des Evangeliums — erwartet, der Prediger dagegen, mehr demokratisch, ganz auf das Evangelium und die in demselben gegründete Freiheit des Christenmenschen zurückgeht, dergestalt, daß er jedem, auch dem geringsten Mitgliede der Kirche das Recht zuerkennt, gestützt auf das Wort Gottes und aus Vollmacht des christlichen Geistes den unschriftmäßigen Satzungen der kirchlichen Oberen, selbst des Papstes, zu widersprechen und überhaupt einen jeden vom Evangelium Abweichenden zu belehren; womit zusammenhängt, daß jener, wie die Männer dieser Art überhaupt, in seiner Opposition, wenn auch scharf, doch zugleich vornehmer und gemessener, dieser, obwohl er, wie Luther, aufs entschiedenste den Gehorsam gegen die Obrigkeit, auch die ungerechte, fordert, wenn nur die Wahrheit des Wortes Gottes nicht leidet, doch heftiger und maaßloser ist. Sie repräsentiren uns hierin materiell und formell die beiden Hauptrichtungen der Opposition im fünfzehnten Jahrhundert: bei Beiden finden wir eine löbliche, kircheneifrige Gesinnung, ihr Zweck ist derselbe, aber in der Wahl der Mittel gehen sie aus einander; die erste Richtung war für die unmittelbare Gegenwart bedeutungsvoller und erhob sich selbst in den Concilien des 15ten Jahrhunderts zu kirchlicher Legitimität; die zweite arbeitete sich erst herauf, zum Theil unter schweren Kämpfen und nicht selten sogar von der ersteren verfolgt, wie Huß in Constanz, aber sie schloß am meisten die Elemente der Zukunft in sich und die Geschichte hat für sie entschieden.

Dritter Theil.

Weſels Ketzerproceß und ſein Verhältniß zur Nachwelt.

Erſtes Hauptſtück.

Der Ketzerproceß Weſels.

Weſel hatte ungefähr ſiebzehn Jahre lang nicht ohne Schwierigkeiten, Unbilden und Kämpfe ſeine Thätigkeit in Worms fortgeſetzt, aber allmählig hatte er ſich durch ſeine reformatoriſchen Schriften, durch die ungewöhnliche, oft verletzende, Freimüthigkeit ſeiner Predigten und durch ſeine ganze Richtung ſo viele Gegner erweckt, daß ſeinem Wirken, welches ſchon der Lauf der Natur bald geendet haben würde, noch gewaltſam ein Ziel geſteckt wurde. Er ward im Februar 1479 in der erzbiſchöflichen Stadt Mainz feierlich vor ein Ketzergericht geſtellt. Dieſem äußerſten Schritte ſcheinen jedoch andere vorbereitende vorangegangen zu ſeyn. Wir beſitzen noch handſchriftlich das Fragment eines Briefes [1]), den Weſel an ſeinen nächſten

1) Er findet ſich in einem Bande vermiſchter kirchlicher Schriften auf der Bonner Univerſitätsbibliothek unter der Rubrik Histor. Ordd. religg. Nro. 466. b. hinter dem ebenfalls handſchriftlichen Verhöre Weſels, und hat die Überſchrift: Subscriptam epistolam scripsit Doctor Wesalia gracioso dño Reynhardo Epo Wormaciensi. Die kleine Sammlung, Gedrucktes und Ungedrucktes enthaltend, iſt von dem verſtorbenen Geh. Rath Bruch in Köln der Univerſität Bonn geſchenkt worden.

Vorgesetzten, den Bischof Reinhard von Worms gerichtet hat. Dieser Brief, dem der Schluß, also auch das Datum, fehlt, enthält noch nichts, was irgend bestimmt darauf hindeutete, daß Wesel schon das Schlimmste, den Inquisitionsproceß, erlebt; derselbe ist also wahrscheinlich vorher, etwa im Laufe des Jahres 1478 bei herannahendem Sturme geschrieben; aber er zeigt zugleich, daß Wesel schon seit längerer Zeit vielfache Bedrängnisse zu erdulden gehabt hatte und läßt namentlich Reinhard von Sickingen, von dem uns freilich keine Verantwortung vorliegt, in einem sehr ungünstigen Lichte erscheinen. Daß dieser Bischof, was schon seine Stellung und sein Character mit sich brachte, ein Gegner Wesels war und zu seiner Unterdrückung beitrug, wissen wir freilich bestimmt, aber Wesels Brief klagt ihn zugleich ungerechter Härte und unedler Hinterlist an. Der wesentliche Inhalt des Schreibens aber ist folgender: Wesel beschuldigt den Bischof, schon seit langer Zeit ein Gegner seines Lebens, seiner Ehre und seiner Güter zu seyn [1]): seines Lebens, weil er ihm durch unzählige Quälereien [2]) so viele schlaflose Nächte und einen körperlichen Zustand bereitet, der ihn mit baldigem Tode bedrohe; seiner Ehre, weil er ihn in den Ruf der Ketzerei gebracht; seiner Güter, weil er veranlaßt habe, daß ihm bedeutende Theile seiner Besoldung vorenthalten und andere Ränke gegen ihn geschmiedet worden seyen. In Betreff des zweiten Punctes, der uns hier besonders angeht, leugnet Wesel mit Berufung auf Gott und sein Gewissen, daß er Irrlehren vorgetragen, und fährt dann fort: „Auch aus meinen Predigten konnte dergleichen nicht entnommen werden, in denen ich immer protestirt habe, nichts gegen den christlichen Glauben und die Wahrheit der heiligen Schriften lehren zu wollen [3]). Du dagegen, ehrwürdiger Bischof, hast behauptet, ich sey dir als

1) ... Reverende Praesul, indies te fuisse et esse inimicum et adversarium corporis, honoris et bonorum meorum.

2) vexationes nimias, innumeras.

3) ... in quibus semper protestatus sum salva fide christiana et veritate sacrarum scripturarum.

Irrlehrer in Sachen des Glaubens angezeigt worden, aber du haſt es niemals bewieſen, denn du haſt mir keinen Angeber [1]) genannt, woraus ich ſchließen muß, du habeſt es erſonnen, wenn nicht etwa der Dekan deiner Kirche und dein Vicar in geiſtlichen Dingen, die ich freilich ſehr in Verdacht habe, die Angeber machten, und zwar zum Nachtheil des Heiles ihrer Seelen und gegen den Eid, womit ſie ſich zum Beſten der wormſer Kirchen und der denſelben angehörigen Perſonen verpflichtet. Zwar ſagſt du, der öffentliche Ruf habe mich der Irrlehre angeklagt [2]), aber auch das glaube ich nicht, weil du dir keine Mühe gegeben haſt, die Wahrheit, wenn irgend eine zu Grunde lag, gehörig zu unterſuchen." Schon dieß iſt ſtark genug, aber Weſel wirft dem Biſchof auch noch vor, die Diffamation als Ketzer darum gegen ihn aufgebracht zu haben, damit ihm zu Gunſten des Capitels ſeine Beſoldung verweigert werden könne, ja er ſcheut ſich nicht, dem Haupte der wormſer Kirche die Verbrennung eines in einer Proceßſache für Weſeln günſtigen Briefes und ähnliche Ränke Schuld zu geben [3]).

Ein ſolcher Brief, mochte er, wie es allerdings wahrſcheinlich iſt, ein Schrei der Wahrheit ſeyn oder zum Theile nur auf Vorausſetzungen des Argwohns beruhen, war nicht geeignet, einen Reinhard von Sickingen günſtig für Weſel zu ſtimmen. War er nicht bisher ſchon ſein Feind, jetzt mußte er es werden. Dazu kam aber auch noch Anderes, um ein Gewitter über Weſels Haupte zuſammenzuziehen. Weſel war Nominaliſt, er war ein lebhafter Gegner der herrſchenden Scho-

1) delatorem.

2) famam me accusasse de errore in materia fidei.

3) Dieß geſchieht im letzten Theile des Briefes, wo es unter Anderm heißt: hanc diffamationem contra me excitasti, ut praefati (das Capitel und ein gewiſſer Johannes Utzlinger oder Eglinger) habeant contra me acturi pro debitis locum excipiendi de infamia. Und weiterhin, wo von einem für Weſel wichtigen Briefe die Rede iſt: has literas tu fecisti et disposuisti comburi per Henricum Urtenberg scribam tuum. In hac tua contra me machinatione damnificasti me in centum et quadraginta flor. Das Weitere iſt höchſt unleſerlich.

laſtik und namentlich der weitverbreiteten thomiſtiſchen Richtung [1]), ein warmer Freund der einfacheren, practiſchen Bibellehre, ein kräftiger Widerſacher aller Verderbniſſe der Hierarchie und des Mönchthums; er vertheidigte einen Standpunct, von dem aus das ganze Syſtem kirchlicher Werke, Gnaden, Bußen und Strafen ſeine Bedeutung verlor; ſchon dieß war Grund genug, ihm den unverſöhnlichſten Haß der mächtigſten kirchlichen und kirchlich-wiſſenſchaftlichen Corporationen zuzuziehen. Dazu kam aber auch noch die Art, wie er ſeine Überzeugungen vortrug: ſeine Rückſichtsloſigkeit und Schärfe, ſeine derbe, in die Gemüther ſich einhackende, Popularität. Es war vom Standpuncte der Kirche und im Intereſſe der Hierarchie alle Urſache vorhanden, ihn in Anklageſtand zu ſetzen. Hatte man aber erſt einen wirklichen Grund, ſo heftete ſich daran unausbleiblich auch noch Unbegründetes oder nur Wahrſcheinliches, um das Gewicht der Anklage zu verſtärken. Auch das Volk, bei dem Weſel ſo viel galt, mußte gegen ihn aufgeregt werden, und dazu wurden einige beſonders gehäſſige und handgreifliche Beſchuldigungen gegen ihn in Umlauf geſetzt. Er ſollte in Wiesbaden und ſonſt gepredigt haben: wer das heilige Sacrament ſehe, der ſehe den Teufel [2]); er ſollte mit Juden [3]) und Huſſiten in vertrautem Verkehre geweſen, ja ſogar insgeheim ein Biſchof der Letzteren ſeyn [4]). Das Erſtere halten wir für eine reine Infamie, aber die beiden andern Puncte verdienen, ehe wir zum Inquiſitionsproceß übergehen, eine kurze Erwägung.

---

1) Thomam peculiariter non coluerat, ſagt ein Augenzeuge des Ketzerproceſſes, den wir ſpäter kennen lernen.

2) Examen magistrale art. 20.

3) Dieſen Punct finde ich zwar in den Quellen nicht erwähnt, ſondern nur bei Erhard Geſch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 291. Allein da ich vorausſetzen darf, daß dieſer ſonſt gewiſſenhafte Forſcher einen Grund für ſeine Angabe hatte, und da dieſelbe ſehr wohl in die Verhältniſſe paßt, ſo nehme ich den Zug mit in die Darſtellung auf, überlaſſe es aber Jedem, die Sache für hypothetiſch zu halten.

4) Examen art. 3. 4. 5. und beſ. art. 6.

Man weiß, in welcher bedrängten, verachteten Lage sich im Mittelalter die Juden befanden; sie wurden nur als Ungläubige und Feinde Christi, als der von Gott selbst gebrandmarkte Auswurf der Menschheit betrachtet; von der Obrigkeit eben nur geduldet und fast rechtlos, waren sie häufig von Seiten des Volkes der Gegenstand grausamer Verfolgung und unmenschlicher Quälereien; demgemäß schien selbst das, was man etwa in ihrer Sprache und Literatur von ihnen lernen mochte, von vorneherein mit dem Makel der Gottlosigkeit, des Widerchristenthums und der Ketzerei behaftet. Nun war aber, man kann sagen seit Hieronymus, die Tradition der hebräischen Sprache und Literatur unter den abendländischen Christen, auch bei den verhältnißmäßig gelehrtesten Theologen, fast gänzlich ausgegangen. Die Wiederherstellér der hebräischen Literatur konnten also ihre Kenntnisse zuerst nur bei gelehrten Juden hohlen und es ist bekannt, wie Reuchlin seine hebräische Gelehrsamkeit im Umgange mit schriftkundigen Rabbinen in Deutschland und Italien mühsam zusammenbrachte oder, wie er selbst sagt, „brosamenweise zusammenfischte [1])." Da nun zugleich dem Umgange mit den Juden und der Benutzung ihrer Gelehrsamkeit jenes mächtige Vorurtheil entgegenstand, so geschah es, daß die Wiedererwecker der hebräischen Literatur auch mit der misverstandenen christlichen und kirchlichen Frömmigkeit, mit dem Fanatismus der Geistlichen und des Volkes schwere Kämpfe zu bestehen hatten. Das berühmteste Beispiel hiervon ist der Angriff der kölner Inquisitoren auf Reuchlin. Aber Reuchlin war nicht der Allererste, der sich wieder mit hebräischer Sprache abgab; schon vor ihm that es Johann Wessel, von dem Reuchlin auch persönlich Anregung empfing, und etwas Ähnliches scheint auch bei unserm mit Wessel befreundeten Johann von Wesel statt gefunden zu haben. Wenn nämlich Wesel des vertrauten Umgangs mit Juden und der Annahme ihrer Grundsätze beschuldigt

1) Vorrede zum dritten Buche der Rudimenta hebraica. Erhard Geschichte des Wiederaufblühens, B. 2. S. 211.

wird, ſo können wir uns dieß kaum anders deuten, als daß er, um als bibelforſchender Theologe noch das Hebräiſche zu lernen oder überhaupt zu ſeiner Belehrung mit unterrichteten Juden in Worms Umgang pflog. Es herrſchte aber auch in dieſer Gegend ein ſtarker Judenhaß unter dem Volke, der unter Anderm während der Regierung des Biſchofs Friedrich II. (von Dumneck) [1]) einen Sturm wider die Juden erregte, welcher nur mit Hülfe des Erzbiſchofs von Mainz und anderer Großen gedämpft werden konnte [2]). Statt alſo in dem Verhalten Weſels einen ſchönen wiſſenſchaftlichen Eifer zu erkennen, bildete man daraus die, offenbar beſonders auf das judenfeindliche Volk berechnete, Anklage, er ſey von den Hebräern zu widerchriſtlichen Ketzereien verführt worden. Wer jedoch Weſels Lehren im Mindeſten kennt, der weiß, daß ſie in keiner Beziehung gegen das Chriſtenthum, ſondern nur gegen das Kirchenthum gerichtet waren, und daß, wenn von Nachwirkungen des jüdiſchen Standpunctes, wenigſtens im Großen, die Rede iſt, dieſe weit mehr auf der Seite der wieder geſetzthümlich gewordenen Kirche ſich fanden, als auf Seiten der alles Geſetzliche bekämpfenden vorreformatoriſchen Theologen.

Mehr Bedeutung hatte der andre Vorwurf, der des Huſſitismus. Dieß war kein bloßes Schreckbild, ſondern hier war wirklich thatſächliche Veranlaſſung gegeben. Die Lehren, zu denen ſich die Huſſiten bekannten, hatten vielfach in dieſen Gegenden Wurzel geſchlagen. Schon die Vorläufer der Huſſiten, die Waldenſer, hatten ſich ſeit dem 13ten Jahrhundert auch nach Deutſchland verbreitet; in der Schweiz, am Rhein, in Schwaben, Thüringen, Baiern fand man deren nicht wenige; ſie hatten ſich in Gemeinſchaften zuſammen gethan, die unter ſich in Verbindung ſtanden und ihre Lehren zu verbreiten ſuchten; beſonders zahlreich waren ſie am Oberrhein, in und um Straßburg, wo ſie den Namen Gottesfreunde und Winkeler

1) Zwiſchen 1427 und 45.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 413. Über andre Judenverfolgungen in dieſer Zeit ſ. Gieſeler K. Geſch. II. 3. S. 314.

trugen [1]); aber auch in andern Gegenden, in Mainz, Augsburg, Dünkelsbühl zeigen ſie ſich. Entdeckt, verfolgt, mit Todesſtrafe belegt — denn wie viele Männer und Frauen erduldeten in dieſen Jahrhunderten den Flammentod, ohne daß ſie, wie Huß und Hieronymus, viel genannt wurden — erhalten ſie ſich doch ins 15te Jahrhundert hinein [2]). Da trat die huſſitiſche Bewegung hinzu. Dieſe ging von einer andern Seite her ebenfalls auf Deutſchland über. Die Huſſiten hatten auch, wie nachmals die mähriſchen Brüder und die aus ihnen entſprungene Brüdergemeinde, einen lebhaften Eifer für die Ausbreitung ihrer Grundſätze: ſie ſandten bald Emiſſäre nach allen Gegenden Deutſchlands [3]) und wir wiſſen namentlich, daß auch zu Luther, als er berühmt zu werden anfing, huſſitiſche Sendboten kamen. Da nun die Gemüther für dieſe Einwirkungen ſehr empfänglich waren, ſo ſehen wir im Laufe des 15ten Jahrhunderts vieler Orten in Deutſchland huſſitiſche Lehren und verwandte Richtungen aufſproſſen.

Insbeſondere wurde, aus verſchiedenen Urſachen [4]), Franken ein Hauptſitz ſolcher freieren Beſtrebungen. Auch hier gab es ſchon in früherer Zeit Waldenſer und Gottesfreunde. Noch vor Huß, um 1342, ſprach ein Laie, Conrad Hager, zu Würzburg öffentlich gegen Meßopfer und ähnliche Inſtitutionen, die dem Gelderwerbe der Geiſtlichen dienten [5]). Huß ſelbſt berührte Franken auf ſeiner Reiſe nach Conſtanz, und fand beſonders in Nürnberg gute Aufnahme [6]). In Bamberg war die Neigung zur huſſitiſchen Ketzerei ſo groß, daß ſich der Rath veranlaßt fand, den Bürgern einen Eid gegen dieſelbe abzu-

---

1) Röhrig die Gottesfreunde und Winkler am Oberrhein, in Illgens Zeitſchrift für hiſt. Theol. 1840. Heft 1. S. 122.

2) Hagen Deutſchlands lit. und relig. Verhältniſſe im Ref. Zeitalter, B. 1. S. 20. 66 ff.

3) Gieſeler K. Geſch. B. 2. Abth. 4. S. 479. Anmerk. i.

4) Hagen a. a. O. S. 164 ff.

5) Ebendaſ. S. 169.

6) Theobalds Huſſitenkrieg, Nürnb. 1621. Th. 1. S. 40 ff.

nehmen [1]). Im Aiſch- und Taubergrunde predigte um 1446 ein gewiſſer Friedrich Müller huſſitiſche Grundſätze und fand großen Anhang unter dem Volke [2]). Beſonders merkwürdig aber ſind die Wirkungen, welche etwas ſpäter ein Bauernburſche, den ſie den Pauker nannten, in jener Gegend hervorbrachte. Es trat nämlich um die Mitte des 15ten Jahrhunderts in dem zur würzburger Diöceſe gehörigen (jetzt badiſchen) Dorfe Niclashauſen ein armer ungelehrter junger Bauer, Johann Behem [3]) auf, der, angeblich angeregt durch Befehle der heiligen Jungfrau, welche ihm beim Hüten ſeiner Heerde in weißem Gewande erſchien, Lehren vortrug, die ebenſo mit den huſſitiſchen, wie mit denen verwandt waren, welche ſpäter die Grundlage des Bauernkrieges bildeten: er ſtrafte mit Heftigkeit das Verderben des Klerus, namentlich die Habſucht, den Stolz und das ausſchweifende Leben der Geiſtlichen und drohte ihnen bald eintretende göttliche Strafgerichte; er verwarf den Zehnten und wollte alle Abgaben nur frei und um Gottes willen entrichtet wiſſen; er ſprach gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit und gegen die verpflichtende Kraft der prieſterlichen Gebote; er wollte alle Wegegelder [4]), Zölle, Frohndienſte [5]) ſowie alle bedrückenden Leiſtungen an geiſtliche und weltliche Große abgeſchafft wiſſen, und forderte dagegen gemeine Jagd, Fiſchfang und freien Gebrauch der Wälder für jeden Chriſtenmenſchen ohne Unterſchied, ob arm oder reich, ob Bauer, Biſchof oder Fürſt. Zwar machte der Biſchof Rudolph von Würzburg den Predigten, die der Hirtenjüngling vor dem Volke auf Äckern und Wieſen, aus den Fenſtern von Bauernhäuſern und ſelbſt von

1) Hellers Bamberg. Reform. Geſch. Bamb. 1825. S. 11.

2) Hagen a. a. O. S. 169. 170. *Gropp* Annal. T. II. p. 112.

3) Die Geſchichte dieſes merkwürdigen Menſchen iſt ausführlich erzählt in D'Argentré Collectio Judicior. de nov. erroribb. T. I. pars 2. p. 288—290. und in einer handſchriftlichen Nachricht aus dem 15ten Jahrhundert in deutſcher Sprache in dem oben angeführten Sammelbande der bonner Univerſitätsbibliothek Hist. Ordin. relig. Nro. 466. b. Siehe über ihn eine Beilage.

4) pedagia. S. Ducange s. v. pedagium. T. III. p. 248.

5) precariae exactiones. S. Ducange s. v. Precaria. T. III. p. 448.

Bäumen herab zu halten pflegte, bald ein Ende: er ließ den Propheten im J. 1476 gefangen nehmen und eines kläglichen Feuertodes ſterben; aber die Saat, welche der als ein Heiliger verehrte Jüngling unter den Volksmaſſen, die ihm in unglaublicher Menge aus Franken, Baiern, Schwaben, Heſſen, Thüringen, Sachſen und Meißen zuſtrömten [1]), ausgeſtreut hatte, ſchlug doch ihre Wurzeln und ging nicht allzu lange nachher im Bauernkriege blutig auf.

Aber auch weiterhin am Neckar und Rhein zeigt ſich eine frühzeitige Verbreitung ſolcher Grundſätze. In einer Bulle gegen das basler Concil v. J. 1431 macht Eugen IV. auch dieß geltend, daß in und um Baſel die Leute von der huſſitiſchen Ketzerei angeſteckt ſeyen. In Heidelberg war Huſſens Freund, Hieronymus von Prag, um 1406 ſelbſt geweſen [2]) und hatte Theſen angeſchlagen, unter denen eine auch gegen die Transſubſtantiations-Lehre gerichtet war [3]). Bald nachher wirkte Johann Draendorf, auch von Schlieben genannt [4]), in dieſen Gegenden. Er war ein geborener ſächſiſcher Edelmann und in Prag zum Prieſter geweiht; aus Urſachen, die uns unbekannt ſind, kam er nach Weinsberg, forderte dieſe Stadt auf, dem

1) Tanta multitudo hominum, non solum ex Francia ipsa Orientali (Franken), sed etiam ex Bavaria et Suevia, ex Alsatia et partibus Rheni, ex Wetteraugia, ex Hassia, ex Buchonia, ex Thuringia, ex Saxonia et Missnia, quotidie ad miserandum Fatuellum hunc turmatim fluebat, ut frequenter uno die 10,000 hominum, aliquando 20,000, nonnunquam etiam triginta millia convenisse apud villulam Niclaushausen sit proditum. Bei D'Argentré S. 288. Die Zahlangaben können zwar etwas übertrieben ſeyn, doch iſt der außerordentliche Zudrang hiernach nicht zu bezweifeln.

2) Vergl. Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 43. Struve Pfälz. Kirch.-Hiſt. S. 2.

3) Royko Geſch. des Conſt. Conc. Th. 3. S. 340. v. der Hardt Acta Conc. Const. IV. 645 sqq.

4) Über dieſen J. Draenderf (von Luther Dramsdorf, von Melanchthon Drandorff genannt) vergl. Kapp Nachleſe von Ref. Urkunden Th. 3. S. 13 und S. 38—60, wo der Inquiſitionsproceß mitgetheilt iſt, und Weſenmeyer in den theol. Studd. und Kritt. 1828. H. 2. S. 399, wo auch die von ihm handelnden Stellen Luthers und Melanchthons angeführt ſind.

über sie verhängten päpstlichen Banne zu trotzen, wurde aber deßhalb und weil er zum Genusse des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ermunterte, in Heilbronn gefangen genommen, in Heidelberg vor ein Inquisitionsgericht [1]) gestellt und zum Feuertode verurtheilt, den er am 3ten Februar 1425 zu Worms erlitt. Dasselbe Schicksal traf um 1426 Peter Turnau [2]) zu Speier und um 1458 zu Straßburg Friedrich Reiser, gewöhnlich Tunauer [3]) genannt: der Letztere, anfänglich, wie es scheint, Taulerianer oder auch Winkeler, wurde in böhmischer Gefangenschaft für die Hussiten-Lehre gewonnen und zum hussitischen Priester geweiht; er predigte diese Lehre in geheimen Versammlungen Gleichgesinnter zu Würzburg, Heilbronn, Pforzheim, Basel und Straßburg; in der letztern Stadt ward er durch die Dominikaner aufgespürt und zum Feuertode gebracht; auch traf viele seiner Anhänger in Straßburg, beiderlei Geschlechts, theils die nämliche Strafe, theils die der Landesverweisung; unter Andern starb mit ihm seine Beschützerin Anna Weiler, eine bejahrte Handelsfrau.

Wir sehen also, Gelegenheit, mit den Hussiten und ihrer

---

1) Dasselbe bestand hauptsächlich aus heidelberger Professoren, unter denen uns namentlich Johann von Frankfurt genannt wird.

2) *Flacius* Cat. test. Verit. II, 853. edit. Francof. 1556.

3) Eigentlich Donauer (Danubianus), weil er in der Donaugegend (zu Deutach) geboren war. Die Original-Protokolle über sein Verhör v. J. 1457 sind in Straßburg noch vorhanden. In der Schrift „Tutschland", von Jacob Wimpheling (1501) verfaßt, v. Joh. Mich. Moscherosch 1648 zu Straßburg herausgegeben, zählt der Verfasser in dem Kapitel: „was durch Lieb willen des Gottsdiensts zu straffen sig" unter die rühmlichen Handlungen der früheren Bürger von Straßburg auch dieß, daß sie „zu eyner beschirmung des bäbstlichen Stuls eynen Meyster der Kätzer, genant Friederich *Tunawer*, welcher von der Vergabung des Kaisers Constantini übel reden was, mit dem Für [Feuer] und ettwan vil beider gesleht [Geschlechter], sin nachfolger, ein teil zu dem Tod, ettlich zu verswörung des Lands verurtheilt und verdampt haben in dem Jor 1458." Jung in der Zeitschrift Timotheus Straßburg 1821. Th. 2. Röhrichs Gesch. der Ref. im Elsaß. Th. 1. S. 35. und desselben Aufsatz über die Gottesfreunde und Winkeler bei Illgen 1840, 1. S. 160.

Lehre anzuknüpfen, war in diesen Gegenden reichlich vorhanden; auch ist nach dem Verhöre Wesels und zwar vermöge seines eigenen Geständnisses unzweifelhaft, daß er mit einem hussitischen Emissäre, einem gewissen Nicolaus von Böhmen (oder Polen) Umgang gehabt hatte; aber daß dieser Verkehr allein oder vorzugsweise Veranlassung zu dem Inquisitionsverfahren gegen Wesel gegeben, ist nicht wahrscheinlich [1]), theils weil dieser Punct im Verhöre selbst zu wenig in den Vordergrund tritt, theils weil andere offenkundigere Ursachen sowohl in den Schriften, als besonders in den Predigten Wesels vorlagen, um einen Proceß gegen ihn einzuleiten. Sein Verhältniß zu den Hussiten, wie das zu den Juden, wurde wahrscheinlich nur benutzt, um ihn mit einem recht verständlichen Schlagworte auch bei der Menge rasch in üblen Verdacht zu bringen. Denn trotz der Verbreitung hussitischer Tendenzen war doch der hussitische Namen noch im Allgemeinen sehr verabscheut und gefürchtet: man sah bei der Nennung desselben sogleich in der Ferne den Scheiterhaufen auflodern; selbst der freisinnige Luther lehnte anfänglich alle Gemeinschaft mit den Hussiten und ihrer Lehre ab; denn als er bei der leipziger Disputation in demselben Sinne, wie man es bei unserm Wesel gethan, von Eck hussitischer Ketzerei beschuldigt ward, nannte er seinen Gegner deßhalb einen „thumkühnen, frevlen Sophisten," und da er im Laufe des Streites doch zugab, es seyen unter den hussitischen Lehren auch christliche und evangelische gewesen, wurde Herzog Georg darüber so aufgebracht, daß er ausrief: „das walt die Sucht!"

Thomistische Theologen werden uns zunächst als solche genannt [2]), die bei dem Erzbischof von Mainz, Diether von Isenburg, als Kläger gegen Wesel auftraten. Dieser Prä-

---

1) Wie auch schon Gieseler bemerkt K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 481. Anmerk. o.

2) Examen magistr. gleich zu Anfang: instigantibus, imo cogentibus Thomistis quibusdam.

lat [1]), der ſchon früher ſeine eigene Freimüthigkeit gegen den römiſchen Stuhl mit einer kriegeriſchen Verwüſtung ſeiner Hauptſtadt hatte büßen müſſen, zeigte keine Neigung, eines einzelnen kühnen Predigers wegen ſich und ſein Bisthum neuen Gefahren auszuſetzen [2]). Er ging auf das Anſinnen ein, und traf die nöthigen Vorbereitungen, indem er Theologen aus Köln und Heidelberg einlud, ein Glaubensgericht bilden zu helfen, vor welches Weſel geſtellt werden ſollte. Der vom 17ten Januar 1479 aus Mainz datirte Einladungsbrief des Erzbiſchofs an die Univerſität Heidelberg, welcher dieſer Prälat auch ſonſt ſchon beſonderes Vertrauen bewieſen hatte [3]), liegt uns noch handſchriftlich vor [4]) und wir theilen daraus die characteriſtiſchen Hauptſtellen mit. Nachdem der Kirchenfürſt an ſeine Pflicht erinnert, für die Reinerhaltung des Weinberges des Herrn zu ſorgen, fährt er fort: „Vor Kurzem haben wir einige von dem Profeſſor der Theologie, Johann von Weſel, verfaßte Schriften geleſen und konnten nach vielfachen Anzeigen und Gründen nicht umhin, ſolche für verdächtig zu halten; denn dieſelben greifen Artikel unſerer Religion an, und zwar auf eine ſo beißende Weiſe, daß es uns nicht erlaubt ſcheint, mit Stillſchweigen darüber hin zu gehen. Deßhalb haben wir beſagten Johannes in anſtändigen Gewahrſam gebracht, um unſere weitere Berathung abzuwarten; und da derſelbe im Reden und Behaupten hartnäckig iſt, ſo beſtimmen wir eine geſetzmäßige Unterſuchung und Feſtſtellung ſeines Bekenntniſſes. Weil aber wegen der Spitzfindigkeit jenes Menſchen [5]) Männer erforderlich ſind, die, in den heiligen Schriften wohl unterrichtet, richtig und beſonnen denken, und Eure Univerſität hieran Überfluß hat: ſo

---

1) Vergl. über ihn die Monographie: Diether von Iſenburg, Erzbiſchof von Mainz. Frankf. 1792. 2 Theile.

2) Exam. magistr. p. 292: veritus, ne denuo ab episcopatu ejiceretur.

3) Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 54.

4) Ebendaſ. S. 82.

5) propter hominis illius argutias.

bitten wir Euch angelegentlichſt und ermahnen Euch im Intereſſe der Religion, Ihr wollet am nächſten dritten Februar einige in der Theologie vollkommen geübte Männer zu uns in unſere Stadt Mainz ſchicken, um am folgenden Tage dem Examen des vorbenannten Doctor Johannes beizuwohnen; damit ihre Gelehrſamkeit zur Widerlegung der Irrthümer Schutz und Förderung bringe." Der Erzbiſchof zweifelt nicht, die Univerſität werde ſeinen Wünſchen nachkommen und die beſondere Zuneigung, die er ihr immer geſchenkt, erwiedern und ſchließt dann mit der Bitte um Antwort. Dieſe ertheilte die Univerſität dem Churfürſten Erzbiſchof unterm 23ſten Januar 1479, und zwar, wie zu erwarten ſtand, mit Vergnügen zuſagend. Das, vom Rector und der ganzen Hochſchule ausgegangene, Schreiben [1]) belobt den Eifer des hohen Prälaten für Reinerhaltung des Glaubens und läßt ſich dann weiter ſo vernehmen: „Wiewohl Eure Hoheit ſich überhaupt durch glückliches Regiment trefflich auszeichnet, ſo verdient doch vornehmlich dieſer Eifer, vermöge deſſen Hochdieſelbe freiwillig und unverzüglich die dreiſten Feinde zu bekämpfen eilt, die höchſte Ehre, unendlichen Preis und unſterblichen Ruhm. Und wenn nun überhaupt Euer hohes väterliches Gemüth keine Wünſche hegen kann, denen wir nicht alsbald nach unſern ſchwachen Kräften entgegen zu kommen ſtets bereit wären, ſo verſprechen wir doch insbeſondere dieſem ſo heiligen als nützlichen Verlangen um des Schmuckes, der Verdienſte und der Frucht der Kirche willen Folge zu leiſten und die gewünſchten Männer zu ſenden; aber nicht bloß in dieſer Angelegenheit, ſondern auch in jeder andern, die Eurer Herrlichkeit [2]) angenehm iſt und unſer Vermögen nicht überſteigt, wird Eure Hoheit uns ſtets höchſt bereitwillig finden." In der That ſendete auch die Univerſität zur beſtimmten Zeit drei ihrer Theologen, die Doctoren Nicolaus von Wachenheim, Her-

1) Hist. Univ. Heidelb. mscr. p. 83.

2) Die Univerſität gebraucht gegen den Churfürſten nicht bloß die Ausdrücke: Celsitudo und Dominatio, ſondern auch Majestas vestra.

wig von Amſterdam und Jodocus von Calw [1]), die noch von mehreren heidelberger Magiſtern begleitet wurden. Daſſelbe that auch, nachdem zwiſchen ihr und dem Erzbiſchofe wahrſcheinlich ähnliche Briefe gewechſelt worden, die Univerſität Köln, indem ſie die Dominikaner und Inquiſitoren Mag. Gerhard von Elten, Mag. Jacob Sprenger und einen dritten Mann deſſelben Ordens [2]) delegirte. So konnte denn der Proceß in beſter Form beginnen.

Ehe wir indeß zur Schilderung deſſelben übergehen, ſey uns noch ein Wort über die handelnden Hauptperſonen erlaubt. Die vornehmſte, aber freilich hier nicht wichtigſte, Perſon war der Erzbiſchof Diether ſelbſt: er war ein kräftiger und patriotiſcher Mann, aber kein Theologe und überhaupt von geringer wiſſenſchaftlicher Bildung [3]); für Weſel ſich zu intereſſiren durfte er bei ſeiner Stellung in der Kirche und bei ſeinem Verhältniſſe zum römiſchen Stuhle nicht wagen; aber gegen Weſel mit Eifer zu handeln mußte ihn, den frühern Freund und Beſchützer Heimburgs, den Vertreter der conſtanzer und basler Grundſätze, den Verfechter des deutſch-nationalen Intereſſes gegen das römiſche, ſeine beſſere Überzeugung abhalten; er verhielt ſich alſo leidend, wohnte den Verhandlungen bei, lieh denſelben ſeine Autorität, ordnete ſich den Inquiſitoren unter und befriedigte die beim Proceß Thätigen durch wiederhohlte Gaſtmähler. Auch unter dem Klerus und den Räthen des Erzbiſchofs, ſo wie unter den Mitgliedern der Univerſität Mainz ſcheint niemand bei der Sache beſonders hervorgetreten zu ſeyn. Die eigentlich activen Perſonen waren offenbar die Delegirten der beiden Univerſitäten Köln und Heidelberg, und hier vertheilte ſich die Sache unverkennbar wieder ſo, daß die Kölner nach der ganzen Richtung ihrer Univerſität mehr das inquiſitoriſche, die Heidelberger

1) Exam. magistr. p. 298.

2) Ebendaſ.

3) Es wurde ihm ſogar vorgeworfen, was in jener Zeit beſonders unehrenvoll war, er könne kaum zwei Worte lateiniſch ſprechen. Schröckh K. Geſch. Th. 32. S. 269.

mehr das gelehrte Element repräſentirten. Die Hauptrolle hatte der kölner Dominikaner Gerhard von Elten, welcher der eigentliche Inquiſitor war und das Examen leitete; er war, nach Tritheims [1]) vielleicht zu gütigem Urtheile, denn bei dem Proceſſe ſelbſt gab er nicht gerade Beweiſe von Gelehrſamkeit, ein gelehrter, in Schrift und Philoſophie gebildeter, ſcharfſinniger Theologe, hatte lange Zeit mit Ruhm an der Univerſität Köln gelehrt, und ſich dann, der Welt müde, in den Dominikaner-Orden zurückgezogen, wo ihm alsbald die Stellung eines Inquiſitors zugetheilt wurde. Ihm war als jüngerer College Jacob Sprenger beigegeben, von Innocenz VIII. zum Inquiſitor beſtellt, ein Mann, der für die theologiſche Gelehrſamkeit, die ihm Tritheim ebenfalls beimißt [2]), der Nachwelt keinen andern Beweis hinterlaſſen hat, als die Abfaſſung des ſogenannten Hexenhammers, d. h. einer Anweiſung für das Verfahren bei Hexenproceſſen, einer Schrift, die ihm und einem andern Inquiſitor, Heinrich Inſtitoris, den beiden Haupturhebern des Hexenproceſſes in Deutſchland, gemeinſam angehören ſoll [3]). Unter den heidelberger Theologen war der angeſehenſte Nicolaus von Wachenheim [4]), ein Mann, der damals in hohem Alter ſtand und ſchon ſeit beinahe 50 Jahren in Heidelberg gelehrt hatte; er war ein geſchickter und eifriger ſcholaſtiſcher Theologe und der Einzige unter den Anweſenden, welcher, wie Weſel ſelbſt, der nominaliſtiſchen Richtung angehörte [5]). Von ſeinen beiden anweſenden Collegen Herwig von Amſterdam und Jodocus von Calw iſt uns nur der Letztere etwas genauer bekannt. Tritheim ſchildert ihn [6]), wie wir geſehen,

1) Tritheim de scriptor. eccles. c. 845. p. 201.

2) Ebendaſ. Kap. 957. S. 229.

3) Tritheim ebendaſelbſt. *Altamurae* Biblioth. Dominicana p. 205 und 215. Schröckh K. Geſch. B. 30. S. 474 und 477.

4) S. über ihn Tritheim de script. eccl. c. 864. p. 206. Mehreres über ihn im 2ten Bande, bei Weſſels Aufenthalt in Heidelberg.

5) Er wird Exam. magistr. p. 298. oben bezeichnet als: solus *de via* (ut dicunt) *Modernorum.*

6) De script. eccl. c. 873. p. 208.

als einen gelehrten Theologen und als einen Mann von raſchem Geiſte. Alle dieſe Männer hielten, wenn auch die einen auf beſchränktere, die andern auf eine freiere, mehr philoſophiſche, Weiſe, entſchieden den kirchlichen Standpunct feſt; ſie hatten den Vortheil der Gemeinſamkeit, der richterlichen Stellung, der Unterſtützung durch die Fülle der äußern Macht; ſie waren beſtellt, nicht mit einem Irrenden ſich brüderlich zu verſtändigen, ſondern einen Ketzer zum Schweigen zu bringen und zu richten.

Ihnen wurde recht eigentlich als leidende Perſon der alte, ſchon vielfach gebeugte, Weſel gegenüber geſtellt. Einſt, in beſſerer Zeit und bei friſcherer Kraft, hatte Weſel die ſchönen Worte geſprochen [1]): „Mag immerhin das Fleiſch zerſtoßen und der alte Menſch gequält werden, mag der Leib der Sünde ſterben, wenn nur der Geiſt gerettet bleibt und der neue Menſch auferſteht. Mögen Zuchtruthen da ſeyn, gib du, Herr, den Muth, ſie zu ertragen. Mögen die Wogen der Verſuchung heranbringen, ſchenke du die Kräfte, ſie zu überwinden. Mögen Verfolgungen hereinbrechen, gewähre du vom Himmel den Sieg!“ Aber jetzt, da die Verfolgung wirklich hereinbrach, bewieß er allerdings nicht die volle Tapferkeit, die wir an einem ſtandhaften Bekenner [2]) der Wahrheit lieben und bewundern. Ein Muth, der, wie bei Weſel, in gewiſſen Momenten in Übermuth umſchlägt, kann in andern auch zum Kleinmuth herabſinken. Es iſt ſchmerzlich, Männer, die das Beſſere erkannt, unüberzeugt vor der Macht ſich beugen zu ſehen, aber es kommt uns dieß im Laufe der unbedingten Kirchenherrſchaft inmitten der entgegengeſetzten Beiſpiele hohen, leuchtenden Glaubensmuthes leider mehrfach vor; wir dürfen es nicht verſchleiern, aber wir müſſen es menſchlich beurtheilen, beſonders wenn ſolche Milderungsgründe hinzukommen, wie bei Weſel. Er hatte, wie wir aus dem Briefe an ſeinen Biſchof geſehen, ſchon unzählige

1) De auctorit. officio et potest. Pastorum, p. 161.

2) Walch Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LIII. nennt Joh. von Weſel einen *Confessor;* nach der alterthümlichen Bedeutung des Wortes, kaum mit vollem Rechte.

Quälereien durchgemacht; er war alt, matt, durch Krankheit aufs Äußerſte geſchwächt; er wollte nicht ins Leben zurückkehren, ſondern nur ruhig ſterben; er bekannte, daß er von ſeinen Richtern nicht überzeugt worden, aber er ließ ſich zuletzt durch das Zureden Wohlwollender, welche die Sache auf ihr Gewiſſen nahmen, vielleicht auch durch die Wünſche des Churfürſten ſelbſt, dem es gewiß ſchmerzlich geweſen wäre, dieſen Greis den Scheiterhaufen beſteigen zu ſehen, beſtimmen, einen, wie es ſcheint, ſehr allgemein gehaltenen, Widerruf zu thun und ſich der Kirche zu unterwerfen.

Doch es iſt Zeit, daß wir zur Erzählung des Proceſſes ſelbſt übergehen, und dieſe darf wohl etwas ausführlich ſeyn, da wir, um uns die vollſtändigſte Anſchauung von einem ſolchen Verfahren zu verſchaffen, kaum für irgend einen Fall befriedigendere Nachrichten haben, als für den unſrigen. Es liegen uns nämlich zwei Relationen über das Inquiſitionsexamen von Augenzeugen vor, eine früher ſchon gedruckte und eine bisher noch ungedruckte [1]). Beide ſtammen von unbekannten Verfaſſern, aber beide liefern ein lebendiges Bild, tragen das Gepräge der Wahrheit im Ganzen und der Treue im Einzelnen und ſtimmen in den Hauptthatſachen vollkommen überein. Sie unterſcheiden ſich nur in folgenden Puncten: der gedruckte Bericht, von einem der anweſenden Univerſitätsmitglieder, wahrſcheinlich einem heidelberger, abgefaßt, iſt in der Angabe der Facta und Perſonen-Namen genauer, er gibt voraus die aus den Predigten Weſels geſammelten Paradoxa und am Schluß anderweitige Urtheile, die über Weſel gefällt wurden, er ent-

---

1) Die gedruckte Relation, die ſchon früher Ortuinus Gratius herausgegeben, befindet ſich in *D'Argentré* Collect. judicior. de nov. error. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291—298. Die ungedruckte in einem Bande gemiſchter Schriften auf der bonner Univ. Bibliothek unter der Rubrik: Hist. Ordin. religios. Nro. 466. b. Außer dieſem Originale liegt auch eine Abſchrift vor mir durch gütige Mittheilung des ſel. Conſiſtorialraths Bruch in Köln.

hält überhaupt mehr ſpecielle Züge vom Verhalten einzelner Perſonen und manche characteriſtiſche Worte und Ausdrücke, er iſt in der Rede oft lebendiger, aber auch barbariſcher; der ungedruckte Bericht, welcher mehr einem Protokoll ähnlich ſieht und von einem Kölner herrühren dürfte — denn Gerhard von Elten wird darin beſonders ausgezeichnet [1]) — iſt ausführlicher in der Mittheilung des Geſprochenen, beginnt ſogleich mit dem Examen, miſcht kein ſubjectives Urtheil ein, iſt in etwas beſſerem Latein geſchrieben, aber minder characteriſtiſch, und gibt nur hie und da einzelne beſondere Züge, wodurch die gedruckte Relation erfreulich ergänzt wird. Wir werden bei unſerer Erzählung den erſten Bericht zum Grunde legen und an den gehörigen Stellen in Anmerkungen oder Klammern Ergänzungen aus dem zweiten einfügen.

Am Freitag den 8ten Februar [2]) traten die bei dem Proceſſe betheiligten Perſonen zuerſt zu einer Berathung zuſammen [3]). Es waren dabei gegenwärtig ſämmtliche Doctoren und Magiſter aus Heidelberg, der Suffragan des Erzbiſchofs, der Vicarius Graf von Wertheim, der Cuſtos Graf von Solms, die Canonici Breitenbach und Macarius, der Pfarrer von Frankfurt [4]), der Rector und Dekan von der Artiſten-Facultät der Univerſität Mainz und mehrere andere Prälaten und Räthe des Erzbiſchofs. Sie ſetzten den Gang der Verhandlungen feſt und beſtimmten, daß Magiſter Weſalia einen Eid ablegen ſollte, alle und jede von ihm verfaßten Schriften und Tractate überliefern zu wollen, um durch ſeine eigenen Worte überwieſen werden zu können. Zur Abnahme dieſes Eides wurden der Graf von Wertheim, der Fiskal des Erzbiſchofs, Michael Heim, der Dekan von Sct. Victor, Johann Fauſt, und ein Notarius abgeordnet. Sodann ſollten die heidelberger Doctoren, nebſt drei

1) Er wird z. B. gleich im Anfange S. 1: Theologus egregius genannt.

2) Feria sexta post Purificationem.

3) Gedr. Bericht bei D'Argentré S. 292.

4) Er heißt im ganzen Berichte, ohne Bezeichnung des Namens, Plebanus Franckfordiensis.

Andern, nämlich dem Canonicus Macarius, dem Dekan von Sct. Victor und einem Dritten die Tractate durchgehen, die Irrthümer ausziehen und rubriciren. Unterweilen kamen auch die Kölner, Magiſter Elten und Sprenger an, und unter dieſe wurden nun die Schriften zur Extrahirung der Ketzereien vertheilt.

Schon am Sonnabend präſentirten die heidelberger und kölner Doctoren dem Erzbiſchof die ausgezogenen Artikel. Dieſer nahm jedoch keine Einſicht davon [1]), weil ſie nicht in eins zuſammengefaßt waren. Außerdem ſtellten die Doctoren den Mag. Gerhard Elten förmlich als Inquiſitor vor und der Erzbiſchof nahm deſſen Creditiv entgegen. Nachdem ſodann noch Zeit und Ort des Examens feſtgeſtellt war, nämlich daß es am Montag bei den Minoriten, wo Weſel gefangen ſaß, gehalten werden ſollte, ſpeiſten ſämmtliche Doctoren und die heidelberger Magiſter [2]) bei dem Erzbiſchof.

Montags den 11ten Februar des Morgens 7 Uhr fanden ſich der Erzbiſchof, der Inquiſitor, ſämmtliche Doctoren und Magiſter aus Köln und Heidelberg, der Rector und Dekan der Artiſten-Facultät ſo wie viele andre Mitglieder der Univerſität Mainz, die Kanoniker und Doctoren, der Kanzler und die Räthe des Erzbiſchofs, Prälaten und Studenten, der Suffragan, der Pfarrer von Frankfurt, der Fiskal und Pedellen im Refectorium der Minoriten zum Examen Weſels ein. Oben an ſaß der Inquiſitor, dann folgte der Erzbiſchof, hierauf der Reihe nach die Übrigen. Vor dem Beginn des Examens ſelbſt ſprach der Inquiſitor Folgendes: „Ehrwürdigſter Vater, verehrte Doctoren! Gegenwärtige Zuſammenkunft hat unſer ehrwürdigſter Vater, der Churfürſt, veranſtaltet, um den Mag. Johann von Weſel über einige, in Betreff des katholiſchen Glaubens ver-

1) Praesul, heißt es S. 292, *nihil eorum inspexit*, quia in unum non erant redacti. Man ſieht ſchon hieraus, wie indifferent Dietber ſich bei der ganzen Sache verhielt.

2) Einen von dieſen Letzteren, die hier ſo ausdrücklich hervorgehoben werden, halte ich für den Verfaſſer der gedr. Relation.

dächtige Artikel vernehmen zu lassen. Aber ich will fürs erste zum Besten jenes Mannes reden: ich bitte, daß zwei oder drei, die ihm günstig sind, oder auch Andere sich erheben mögen, welche ihn ermahnen wollen, daß er von seinen Irrthümern abstehe, sich besinne und um Gnade flehe. Thut er dieß, so wird er Gnade erlangen; will er es nicht, so wird ohne Gnade vorgeschritten werden [1])." Es wurden also der Suffragan, Macarius und der Pfarrer von Frankfurt zu diesem Zweck abgeordnet; sie blieben so lange aus, daß der Inquisitor den Fiskal schickte, um sie zurückzurufen, mit dem Bedeuten: Mag. Johann Wesel müsse von selbst kommen und dankbar seyn für ein solches Anerbieten der Gnade. Indem der Fiskal gehen wollte, kamen jene drei Abgeordneten und führten — denn so wollte er es — den Magister Johannes persönlich herbei.

Johann Wesel ging in der Mitte zweier Minoriten, blaß, leichenartig, einen Stab in der Hand [2]). Es wurde ihm ein Platz mitten im Kreise auf dem Boden [3]) angewiesen: gerade dem Erzbischof und Inquisitor gegenüber. Der Inquisitor richtete nun auch an ihn die obigen Worte. Als hierauf Wesel antworten und eine längere Protestation und Vertheidigung beginnen wollte, ward er von Mag. Gerhard unterbrochen, der ihm sagte, er möge sich kurz fassen und erklären, ob er noch auf seinen Meinungen bestehen oder sich der Bestimmung der Kirche unterwerfen wolle? Wesel erwiederte: er habe nie etwas gegen die Bestimmung der Kirche gelehrt; habe er in seinen Tractaten geirrt oder übel gesprochen, so wolle er wiederrufen und Alles thun, was sich gebühre. Und als hierauf der Inquisitor sprach: bittet Ihr also um Gnade? entgegnete Wesel: wofür soll ich um Gnade bitten, da ich eines Verbrechens, einer Schuld oder eines Irrthums noch nicht überwiesen bin? — Gut,

1) Ungedr. Bericht: „so wird er die Gnade ohne Gnade finden."

2) ... pallidus, silicernius, habens baculum in manu. Man denke an alles das, was Wesel schon vor seiner Gefangennehmung erduldet, und an die längere Einkerkerung!

3) Es heißt ausdrücklich: locatus est ad medium *in terra*.

ſagte der Inquiſitor, ſo wollen wir es Euch ins Gedächtniß rufen und das Examen beginnen. Inzwiſchen ermahnten auch die Übrigen den Weſel, um Gnade zu bitten. Er ließ alſo die Worte vernehmen: „ich bitte um Gnade.“ Nichtsdeſtoweniger ging der Inquiſitor zum Examen über. Bevor jedoch daſſelbe begann, ließ er durch den Notar ſein Beglaubigungsſchreiben vorleſen und Johann Weſel förmlich vor ſein Gericht citiren, auch gebot er demſelben bei Strafe der Excommunication, einfach auf die Fragen zu antworten und die Wahrheit zu ſagen ohne Umſchweife und Sophiſtereien. [Endlich wurde noch der Notar des Erzbiſchofs eidlich verpflichtet, daß er Alles, was geſprochen würde, treu aufzeichnen wolle, und zugleich zwei Zeugen für das Verhör aufgeſtellt.] Hierauf begann die Vernehmung:

Zuerſt fragte der Inquiſitor Weſeln, ob er glaube, vermöge des geleiſteten Eides verpflichtet zu ſeyn, die Wahrheit zu ſagen, auch wider ſich ſelbſt oder jeden Andern? Weſel: ich weiß es. Der Inquiſitor: ſaget, ich glaube es. Johannes: wozu brauche ich es zu glauben, wenn ich es weiß? Da wurde der Inquiſitor aufgeregter und ſprach mit ſcharfer Betonung: „Magiſter Johannes, Magiſter Johannes, Magiſter Johannes, ſagt, ich glaube, ſagt, ich glaube es.“ Alſo erwiederte Weſel: „ich glaube es.“

Zweitens befragt: ob er glaube, daß er, falls er die ihm bewußte Wahrheit nicht ſage, unmittelbar durch die That der Strafe der Excommunication verfalle und eine Todſünde begehe? erwiederte er zuerſt: ich weiß es — dann: ich glaube es.

3) Ob er einen Tractat über die Art der Verpflichtung menſchlicher Geſetze an einen gewiſſen Nicolaus von Böhmen oder Polen geſchrieben, und ob er Tractate über die geiſtliche Gewalt, über die Indulgenzen, über das Faſten und andere Gegenſtände abgefaßt? Weſel glaubt, ſolche geſchrieben und vielen Gelehrten mitgetheilt, namentlich den Tractat über das Faſten dem Biſchof von Worms zugeſendet zu haben.

4) Ob er mit beſagtem Nicolaus in ſeiner Wohnung oder

anderwärts Umgang gepflogen und wie oft? Wesel glaubt und bekennt, er habe sich mit demselben unterredet über Arzeneien und über die Communion unter beiderlei Gestalt, und zwar zu Mainz und zu Wesel; mit dem Beifügen, daß er den Nicolaus aus dem Evangelium widerlegt habe.

5) Ob er andere Tractate oder Sendschreiben an irgend jemanden, an einige Böhmen, oder an irgend welche andere Schismatiker und Häretiker verfaßt habe? Der Inquirend glaubt, er habe es nicht gethan.

6) Ob er Tractate, oder Briefe von den Böhmen selbst oder andern Häretikern empfangen, und ob er ein Gläubiger, oder Begünstiger oder ein Bischof der Böhmen sey? Wesel versichert, daß dieß nicht der Fall sey.

7) Ob er je gelehrt oder gepredigt, daß die heilige Schrift nicht sage: der heil. Geist gehe vom Vater und Sohn aus, und was er selbst über diesen Punct glaube? Wesel bekennt, dieß zwar geschrieben, aber nicht gepredigt zu haben; auch glaubt er nicht, daß der heil. Geist von Vater und Sohn als einem und demselben Princip ausgehe, weil ihm dieß aus der Schrift nicht bewiesen werden zu können scheint.

8) Ob er an Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube und ob er gegen dieselbe etwas geschrieben oder gepredigt habe; ingleichen ob er glaube und geschrieben oder gepredigt habe, daß mit Unrecht im athanasianischen Symbolum der Satz stehe: Nam sicut anima rationalis [1]) etc. Wesel glaubt an Eine heilige Kirche, will nicht gegen dieselbe geschrieben haben, hält aber jenen Satz allerdings bis heute für falsch.

---

1) Der Satz des athan. Symbols, der hier gemeint ist, heißt: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et deus et homo unus est Christus. Daß Wesel in Betreff der Lehre von der Person Christi irgend etwas Unkirchliches oder Ketzerisches vorgetragen, ist uns sonst nicht bekannt. Denn die Frage über das Angenagelt- oder Angebundenseyn Christi am Kreuze, die weiterhin auch noch besonders vorkommt, kann nicht hierher gezogen werden. Es mag also wohl hier nur von einem kritischen Zweifel über die Ursprünglichkeit jener Stelle im Symbolum die Rede seyn.

9) Ob er die Kirche für die Braut Chriſti und regiert vom heil. Geiſt halte? Allerdings.

10) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt habe, daß die Kirche im Glauben und in Dingen, die zum Heile nothwendig, irren könne? Er ſagt, die Kirche Chriſti könne nicht irren. Dagegen wird ihm erwiedert, er habe es doch geſchrieben.

11) Ob er glaube, daß die römiſche Kirche das Haupt aller übrigen Kirchen, und daß der Glaube, den dieſelbe bekennt und feſthält, der wahre, von Chriſto überlieferte ſey? Weſel glaubt es.

12) Ob er glaube, daß der römiſche Biſchof der wahre Stellvertreter Chriſti auf Erden und daß Ein Haupt [1]) für die ganze Kirche nothwendig ſey, oder daß Zuſammenkünfte und Verſammlungen [2]) der Prieſter [zur Regierung der Kirche, iſt hinzuzudenken] hinreichten? Er glaubt, daß der römiſche Biſchof Stellvertreter Chriſti und daß Ein Haupt für die Kirche nothwendig ſey.

13) Ob er glaube, daß der Papſt, wenn er ſündige [3]), den Gebrauch ſeiner Gewalt und Jurisdiction verliere? Er glaubt es nicht.

14) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt habe, die Apoſtel hätten von Chriſto nicht die Autorität erhalten, Kirchengeſetze aufzuſtellen? Er bekennt, gepredigt und geſchrieben zu haben, daß dieß im Evangelium nicht ſtehe, und glaubt nicht, daß die Apoſtel eine ſolche Gewalt empfangen.

15) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt habe, der Papſt, Kaiſer oder andere Fürſten und Prälaten hätten nicht die Vollmacht, Geſetze aufzuſtellen, welche die Untergebenen in ihrem Gewiſſen bei Todſünde verpflichten, es ſey denn mit Beiſtimmung der Untergebenen? Und ob die Untergebenen, die zu einem Geſetze ihre Zuſtimmung gäben, daſſelbe zu halten gelob-

1) Praesidentem — ein Ausdruck, der in beiden Relationen gebraucht wird.

2) Conventus et congregationes.

3) Papa peccator.

ten, und nur unter dieſer Vorausſetzung im Falle des Zuwiderhandelns Übertreter des Geſetzes wären und eine Todſünde begingen? Weſel glaubt, die Geſetze bedürften der Zuſtimmung der Unterthanen nicht und die Vorſchriften der Kirche verpflichteten bei Todſünde. Indeß war er ſchwankend in Betreff dieſes Artikels [1]).

16) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt, daß jeder Prieſter dem Weſen nach Biſchof, und zwiſchen beiden nur der Unterſchied des Namens ſey? Er glaubt, daß ein Unterſchied ſey [2]) zwiſchen Biſchof und Prieſter.

17) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt, daß niemand unter den Chriſten, auch die gelehrteſten nicht, eine Autorität hätten, die Worte Chriſti auszulegen? Ingleichen, ob er glaube, daß die heil. Schrift durch denſelben Geiſt ausgelegt worden ſey von den heil. Vätern und Doctoren, durch welchen ſie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart iſt? Den erſten Artikel hält Weſel für falſch, den zweiten glaubt er nicht.

18) Ob er glaube, geſchrieben oder gepredigt, daß in den Kindern, obwohl ſie ſchon im Mutterleibe empfangen worden, noch keine Erbſünde ſey? Weſel glaubt dieß allerdings.

19) Ob er glaube, daß in dem heil. Sacramente des Altars Chriſtus auf eine reale und ſacramentliche Weiſe enthalten, oder nur ſo gegenwärtig ſey, wie Gott gemeinhin überall iſt durch ſeine weſentliche Gegenwart und Macht? Und ob er glaube, daß in dem Sacramente ſelbſt die Subſtanz des Brodes oder deſſen ſubſtantielle [3]) Form bleibe, oder daß nach der Conſecration unter der Geſtalt des Brodes der ganze Chriſtus mit Leib, Blut und Gottheit vorhanden ſey und gleicherweiſe unter der Geſtalt des Weines? Er glaubt dieß; doch glaubt er auch, daß der Leib Chriſti unter der Geſtalt des Brodes ſeyn könne, obwohl die Subſtanz des Brodes bleibt.

---

1) varius tamen fuit ad istum Articulum.

2) credit differentiam esse — der Ausdruck iſt ſehr unbeſtimmt und läßt verſchiedene Deutungen zu.

3) Im ungedruckten Berichte: formam sacramentalem.

20) Ob er in Wiesbaden oder anderwärts gepredigt, daß, wer das ehrwürdige Sacrament des Altars ſehe, der ſehe den Teufel? Er glaubt nicht. Gleicherweiſe vom Inquiſitor befragt [1]), wann er zum letzten Male gebeichtet, Meſſe geleſen und das Abendmahl empfangen — denn vor Alter und Schwachheit ſchien Weſel die Meſſe kaum mehr halten zu können — erwiederte er, daß er in der nächſt verfloſſenen Weihnachtsvigilie zuletzt gebeichtet und am Weihnachtstage ſelbſt das Sacrament empfangen, wie auch, daß er jeden Chriſten für verpflichtet halte, einmal des Jahres zu beichten und zu communiciren.

21) Ob er glaube, daß die Enthaltſamkeit für die Kleriker der abendländiſchen Kirche Geſetz oder daß dieſelben zur Keuſchheit nicht verpflichtet, auch, ob ſie an die 7 kanoniſchen Stunden gebunden ſeyen? Er glaubt, daß ſie nach dem Geſetze zu Beidem verpflichtet ſeyen.

22) Ob er Religioſen, Mönchen, Nonnen oder Beguinen gepredigt, daß ſie an das Gelübde der Keuſchheit oder irgend welche andre Gelübde nicht gebunden ſeyen? Und ob er behauptet, der Mönchsſtand trage nichts zum Heile bei, oder zu den Minoriten ein Wort des Inhaltes geſprochen: „ich kann euch nicht ſelig machen in eurem Stande?" Weſel glaubt, daß die Kloſterleute an das Gelübde gebunden ſeyen; er will geſagt haben: „nicht das Mönchthum macht euch ſelig, ſondern die Gnade Gottes [2]);" er achtet auch das Mönchsleben für einen Weg zum Heil und ſagte: „wenn dieſe nicht ſelig würden, wer ſoll es dann werden?"

23) Ob er einem Prieſter in Koblenz oder Andern den Rath ertheilt, ſie könnten ohne Sünde mit Einem Weibe in Gemeinſchaft leben? Er leugnet, dieß gethan zu haben.

24) Ob er glaube oder geſchrieben habe, es gebe keine Todſünde, außer derjenigen, die von der Bibel als ſolche bezeichnet

1) Dieß geſchah beim Beginn des Examens, iſt aber ohne Zweifel der Gleichartigkeit wegen hier vom Berichterſtatter eingeordnet.

2) Nach dem ungedr. Berichte: Religio [der Mönchsſtand] nullum salvat sine gratia Dei.

werde? Weſel glaubt dieß allerdings, bis er eines Beſſeren belehrt werde.

25) Ob er vor dem Volke gepredigt, es ſey zweifelhaft, ob Chriſtus mit Stricken an das Kreuz gebunden oder mit Nägeln angeheftet geweſen? Er bekennt, geſagt zu haben, daß hierüber in der Paſſionsgeſchichte nichts Entſcheidendes ausgeſprochen ſey; doch glaubt er: mit Nägeln.

26) Ob er für dieſe und andre ſeiner Meinungen Anhänger oder Begünſtiger gefunden habe? Weſel leugnet es.

27) Ob er glaube, daß den kirchlichen Abläſſen eine Wirkungskraft einwohne? was er überhaupt vom Ablaß denke, und ob er einen Tractat über dieſen Gegenſtand geſchrieben? Er geſteht, daß er einen ſolchen Tractat verfaßt und hält das noch wörtlich feſt, was er darin vorgetragen.

Endlich 28ſtens über die Statthalterſchaft Chriſti auf Erden befragt, antwortet er: er glaube nicht, daß Chriſtus ſich einen Statthalter auf Erden zurückgelaſſen habe, und beruft ſich dafür auf das Wort des ſcheidenden Heilandes: „ſiehe ich bin bei euch alle Tage;“ denn hiermit gebe derſelbe deutlich zu erkennen, er wolle keinen Vertreter an ſeine Stelle ſetzen [1]). Wenn Vicarius einen ſolchen bezeichne, der in Abweſenheit des Herrn deſſen Geſchäfte zu verrichten habe, ſo habe Chriſtus keinen Vicarius auf Erden.

Nach beendigtem Examen wurde Weſel in ſein Gefängniß zurückgebracht. Sofort beſchloſſen der Erzbiſchof, der Inquiſitor und die Doctoren eine Commiſſion niederzuſetzen, die über das Weitere berathſchlagen ſollte. Es wurden dazu gewählt die heidelberger und kölner Doctoren, die beiden Kanzler des Erzbiſchofs und des Pfalzgrafen, Georg Pfeffer und Thomas Dornberg, der Suffragan, der Rector der Univerſität Mainz, die Canonici Graf von Solms und Macarius, der Fiskal mit zwei Notarien. Dieſe kamen, nach gehaltener Mahlzeit, um zwei

1) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „weil er ſelbſt gegenwärtig ſeyn und Alles thun wolle.“

Uhr zuſammen und ſtellten das feſt, was nun am folgenden Tage geſchah.

Am Dinſtag früh kam dieſelbe Verſammlung, wie am vorigen Tage, wieder im Minoritenkloſter zuſammen; jetzt wurden auch Laien zugelaſſen und niemand zurückgewieſen. Nachdem Weſel vorgeführt war, erklärte der Inquiſitor, heute dreierlei vornehmen zu wollen: erſtlich dem Angeklagten einige Artikel, auf die er geſtern nicht entſchieden genug [1]) geantwortet, aufs Neue vorzulegen; zweitens ihn einige, geſtern nicht berührte, Fragen beantworten zu laſſen; drittens ihn über das Geſtrige noch einmal zu vernehmen, ob er noch dabei beharren oder davon abgehen wolle. Nach erneuerter Eidesleiſtung wurden alſo zunächſt von Weſel folgende Additional-Artikel [2]) zu Protokoll genommen:

Befragt über ſeinen Tractat vom Ablaß, glaubt er: der Schatz der guten Werke könne durch den Papſt nicht vertheilt werden, weil dieſer Schatz nicht auf Erden gelaſſen worden ſey; denn es heiße ja in der Schrift: ihre Werke folgen ihnen nach. Auch glaubt er, eine Ausgleichung der für die Sünden ſchuldigen Strafen durch die Strafen Chriſti und der Heiligen finde nicht ſtatt, weil deren Verdienſte nicht auf andere Menſchen zur Genugthuung übertragen werden könnten; deßhalb könne auch weder der Papſt noch ein anderer Prälat jenen Schatz unter Andere vertheilen. Ferner glaubt er nicht, daß ſein Tractat den Satz enthalte: „die Indulgenzen ſind nicht Erlaſſungen ſolcher Strafen, die vom Recht oder von einem Menſchen für die Sünden auferlegt ſind; und darum ſind ſolche Erlaſſungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug für die Gläubigen.“ Ingleichen glaubt er nicht, daß in ſeinem Tractate der Artikel ſtehe: „daß die Kirche Ablaß ertheilt, iſt nur wahr von der Kirche, welche irrt, und darum ſchadet die Kirche, indem ſie Ablaß gibt, mehr, als ſie nützt.“

1) Gedr. Bericht: non satis resolutus. Ungedr.: non satis recollectus.

2) Dieſe kommen im ungedr. Berichte nach der Wiederhohlung der geſtrigen Artikel.

Weiter befragt, was er denke über die Weihe und Einsegnung der Altäre und Kelche, des Kirchenschmuckes, der Lichter, Palmen, Kräuter, des Weihwassers und anderer lebloser Gegenstände, glaubt er, daß darin keine Kraft liege, um böse Geister zu vertreiben und die Vergebung läßlicher Sünden zu bewirken. Auch glaubt er, daß das geweihte Wasser nicht mehr Wirkungskraft besitze, als anderes gewöhnliches Wasser.

Ferner in Betreff der Ehe und Verwandtschaftsgrade glaubt er, daß der Papst von den im alten Testamente verbotenen Graden nicht dispensiren könne, wohl aber von den im neuen Gesetze verbotenen; auch, daß die Gläubigen bei Todsünde verpflichtet seyen, sich von solchen Graden zu enthalten.

Endlich bekennt er sich zu folgenden Glaubenssätzen: Gott kann dem, der den Gebrauch der Vernunft hat, seine Gnade mittheilen, ohne alle Bewegung des freien Willens; der Apostel Paulus z. B. that zu seiner Bekehrung nichts durch seinen freien Willen. Nur durch Gottes Gnade werden die Erwählten selig. Es ist nichts zu glauben, was nicht in der heiligen Schrift enthalten ist.

Bei der Erneuerung der am vorigen Tage vorgelegten Fragen blieb Wesel fast durchgängig bei den schon gegebenen Erklärungen, namentlich in Betreff der Artikel 1—6, 9—18, 20—28. Nur zum 7ten, 8ten und 19ten Artikel gab er noch einige Zusätze. In Beziehung auf den 7ten Artikel nämlich vom Ausgang des heiligen Geistes glaubt er, der Satz des nicänischen Symbols „der heilige Geist geht aus vom Vater und Sohn" sey falsch und man müsse den Worten des Johannes: „der heilige Geist vom Vater" mehr glauben, als jener Bestimmung; denn es sey zu bezweifeln, ob jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittelbarem Einflusse des heiligen Geistes und Christi stehe; auch glaubt er, daß die Lehre vom Ausgange des Geistes von Vater und Sohn nicht in der Schrift enthalten sey, weder ausdrücklich, noch dem Sinne nach. Rücksichtlich des 8ten Artikels über die Kirche bestimmte er den Begriff der Kirche noch in der Weise, daß sie sey die

Gemeinſchaft aller durch die Liebe verbundenen Gläubigen, und glaubt, daß dieß die wahre Kirche Chriſti ſey, welche niemand kennt, als Gott; auch erinnert er dabei, daß weder den Heiligen, dem Auguſtin, Ambroſius und andern, noch den allgemeinen Concilien, ſondern allein der heiligen Schrift, dem Kanon der Bibel zu glauben ſey. Beim 19ten Artikel über das Abendmahl glaubt er, daß bei der Verwandlung der Subſtanz des Brodes in den Leib Chriſti der Leib die erſte Materie und die bloße Subſtanz der Materie ſey [1]), beſteht aber ſonſt auf dem Früheren.

An demſelben Tage ſagte er auch im Laufe des Examens: „Und wenn Alle von Chriſto abweichen, ſo will ich allein ihn als Gottes Sohn verehren und ein Chriſt bleiben.“ Worauf der Inquiſitor entgegnete: „Das ſagen alle Ketzer, auch wenn ſie ſchon auf dem Scheiterhaufen ſtehen.“ — Da er gewiſſe Sätze geſchrieben zu haben leugnete, wurden ihm ſeine eigenhändigen Tractate vorgelegt, worauf er ſeine eigene Schrift nicht weiter zu verleugnen vermochte [2]). Und als er einmal häufig wiederhohlte, er habe eine gewiſſe Sache nie gehört, ſprach M. Gerhard zu ihm: „Ihr ſeyd ein Doctor heiliger Schrift und wiſſet das nicht?“ [Endlich [3]) ermahnte ihn der Inquiſitor, er möge in Betracht ſeiner Irrthümer um Gnade bitten und es entſpann ſich zwiſchen ihnen folgendes Geſpräch. Weſel: Muß ich um Gnade bitten, da ich doch keiner Schuld überführt bin? — Inquiſitor: Ihr müßt entweder um Gnade bitten, oder ein härteres Urtheil erwarten; aber wenn Ihr um Gnade bittet, ſo wird Euch Verzeihung zu Theil werden. — Weſel: Ihr zwingt mich, ein Bekenntniß abzulegen und um Gnade zu flehen, und

1) ... credit, quod in conversione substantiae panis in corpus Christi, corpus est materia prima, et nuda substantia materiae. Ebenſo der ungedr. Bericht.

2) Bezieht ſich ohne Zweifel auf einige Stellen aus dem Tractat über den Ablaß.

3) Alles Eingeklammerte, hier und in der Folge, iſt aus der ungedr. Relation.

doch iſt mir meine Schuld nicht bewieſen! — Inquiſitor: Ich zwinge Euch nicht. — Weſel: Ja, Ihr treibt mich aber doch an. — Inquiſitor: Ich thue weder das Eine, noch das Andere, ſondern Ihr müßt aus freien Stücken um Gnade bitten, und ich proteſtire gegen das, was Ihr mir aufbürdet [1]). — Als nun auch Andere Weſel in demſelben Sinn ermunterten, ſprach er: Nun gut, ich bitte um Gnade. Worauf der Inquiſitor mit den Worten ſchloß: Nicht alſo, ſondern von ſelbſt müßt Ihr kommen und um Gnade bitten.]

Alſo wurde Weſel nach beendigtem Examen [2]) wieder ins Gefängniß abgeführt und hierauf beſchloſſen, es ſollten drei Doctoren der Theologie, der Suffragan, Herwig und Sprenger zu ihm geſchickt werden, um ihn gütlich zu ermahnen, von ſeinen Irrthümern und Ketzereien abzuſtehen; [doch ſollten ſich dieſelben nicht mit ihm auf eine Entwickelung der Gründe einlaſſen, weil er hiervon nur wieder Veranlaſſung zu weiteren Discuſſionen nehmen könnte und dann die Sache nie zum Abſchluß käme.]

Die Deputirten verfügten ſich alſo am Mittwoch in der Frühe zu Weſel, ermahnten und bearbeiteten ihn. [Er entgegnete ihnen: Soll ich gegen mein Gewiſſen handeln? — Die Deputirten: Nein, denn die Artikel ſind ja, wie Ihr ſelbſt ſehet, falſch. — Weſel: Das ſagt Ihr wohl, aber Ihr beweiſet es nicht. — Deputirte: Es ſind hier keine Beweiſe nöthig, weil die Artikel von der Kirche verdammt ſind. — Weſel: Darüber habe ich eben keine Gewißheit. — Deputirte: Das genügt aber nicht, um der Strafe zu entgehen.] Doctor Herwig fragte Weſeln unter Anderm auch, wahrſcheinlich um ihm die Autorität der Kirche annehmbar zu machen: warum er denn mehr an die vier kanoniſchen Evangelien glaube, als an das Evangelium Nikodemi? Weſel: Weil ich will. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr an die vier Evangelien? — Weſel: Weil

1) welche Proteſtation er auch zu Protokoll nehmen ließ.

2) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „indem er ſich Bedenkzeit ausbat (deliberationem cepit).“

ich es ſo von den Eltern überkommen. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr den Kirchenlehrern nicht? — Weſel: Weil ihre Lehre nicht kanoniſche Schrift iſt. — Deputirter: Wie könnet Ihr aber verlangen, daß man Euch auf der Kanzel glaube, wenn Ihr ſelbſt den heiligen Lehrern keinen Glauben ſchenkt? — Weſel: Ich habe gepredigt, aber ich habe mich nicht darum bekümmert, ob man meinen Worten geglaubt hat oder nicht. — Als ihm die Deputirten ſtärker zuſetzten, ſprach er: „Wie Ihr mit mir verfahret, würde auch Chriſtus, wenn er da wäre, von Euch als Ketzer verdammt werden; aber der", fügte er lächelnd hinzu, „würde Euch durch ſeinen Scharfſinn überwinden." [Endlich nach vielem Hin- und Wiederreden erklärte Weſel: Ich will wiederrufen, wenn Ihr meinen Wiederruf auf Euer Gewiſſen nehmen wollt. — Deputirte: Das wollen wir thun, und alle Schuld tragen, die Euer Gewiſſen beſchweren könnte. — Weſel: „Werde ich aber doll, ſo thun ich es nit."] Nach gehaltenem Mittagsmahle wurde dann beſchloſſen, am nächſten Tage Weſeln die Hauptartikel vorzulegen, die er zu wiederrufen und abzuſchwören haben ſollte.

Am Donnerſtag wurde Weſeln eine Zuſammenfaſſung der ihm zur Laſt gelegten Irrthümer und eine Wiederrufungsformel vorgelegt. Er erklärte, Alles annehmen und den Wiederruf leiſten zu wollen, zuerſt im Refectorium der Minoriten, in Gegenwart des Biſchofs und des Klerus, dann, nachdem eine Verkündigung in allen Kirchen vorangegangen, mit der erforderlichen Feierlichkeit im Dome vor allem Volk.

Des Freitags in der Frühe um 7 Uhr fand ſich der Erzbiſchof und Inquiſitor wieder in Gegenwart der Doctoren und Prälaten, ſo wie vieler geiſtlichen und weltlichen Perſonen ein. Der Inquiſitor hielt eine kleine Anrede und erklärte, daß Weſel zum Wiederrufe vollkommen bereit ſey. Dieſer wurde nun durch den Fiskal des Erzbiſchofs herbeigeführt, und der Inquiſitor redete ihn alſo an: „Theuerſter Magiſter Johannes, Ihr habt Euch Bedenkzeit erbeten in Betreff der Bitte um Gnade und des Wiederrufs einiger Artikel, in denen Ihr als

Irrender erfunden worden seyd und wodurch Ihr die Kirche befleckt und dem Volke Anstoß gegeben habt. Da nun alle hier Anwesende zu diesem Zwecke zusammenberufen sind, so könnet Ihr jetzt aus freiem Willen sprechen, was Euch im Sinne liegt." [Wesel wollte nun im Angesichte des Erzbischofs und der Übrigen auf die Kniee niederfallen, aber da er es vor Schwäche nicht vermochte, hieß ihn der Inquisitor sitzend sprechen. Er sagte daher, nachdem die Furcht und das Zittern verschwunden, aus innerster Brust mit klarer Stimme folgende Worte:] „Ehrwürdigster Vater in Christo, Erzbischof dieser hochberühmten Diöcese, ehrwürdiger Vater Inquisitor, und Ihr Herren Doctoren, Magister und anderen ehrwürdigen Männer! ich erkenne freiwillig an, daß in meinen Schriften und Reden Irrthümliches gefunden worden sey. Ich wiederrufe diese Irrthümer und will sie auch öffentlich wiederrufen. Ich unterwerfe mich den Geboten der heiligen Mutter Kirche und der Belehrung der Doctoren. Ich will die mir aufzuerlegende Buße ertragen und bitte um Vergebung und Gnade."

[Nachträglich legte der Inquisitor Weseln noch folgende Fragen vor: Wie lange er Prediger gewesen? Antwort: Siebzehn Jahre zu Worms. — Wann er den Tractat über die Indulgenzen geschrieben? Antwort: Zu der Zeit, da Ablaß verkündigt worden, und das Jahr vorher. — Wann er sich seine Meinung über den heiligen Geist gebildet? Wesel glaubt, es möchten etwa 6 Jahre her seyn. — Dann erklärte sich Wesel bereit, auch öffentlich im Dome wiederrufen und abschwören zu wollen, und bat, man möge ihn nun nicht wieder das dunkle und schmutzige Gefängniß, sondern eine ordentliche Wohnung beziehen lassen. Der Inquisitor verwies ihn aber auf die Zeit, da er den Wiederruf gethan haben werde; dann solle er Absolution empfangen, vorher aber dürfe er mit niemanden Gemeinschaft haben. Er wurde also an den gewohnten Ort gebracht.]

Der öffentliche Wiederruf wurde auf den nächstbevorstehenden Sonntag Estomihi verlegt und von Wesel auf die ihm ver-

gezeichnete Weiſe vollzogen [1]). Ohne Zweifel mochte Weſel gehofft haben, nun vollkommen frei und in den früheren Zuſtand wieder hergeſtellt zu werden. Dieß trat jedoch nicht ein. Der Fanatismus begnügte ſich keineswegs mit dem bloßen Wiederrufe: Weſels Schriften wurden noch außerdem zum Feuer, er ſelbſt, um ihn ganz unſchädlich zu machen, zu lebenslänglicher Gefangenſchaft im Auguſtiner-Kloſter zu Mainz verurtheilt. Als Weſel ſeine Schriften zum Holzſtoße tragen ſah, brach er, eingedenk des Guten, das ſie enthielten und der Arbeit, die ſie ihn gekoſtet, in bittere Thränen aus und rief [2]): „O du frommer Gott, ſoll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? Muß das viele Gute, was ich geſchrieben, büßen, was das wenige Schlimme verſchuldet hat? Das iſt nicht dein Urtheil, o Gott, der du bereit warſt, der unermeßlichen Menge um zehn Gerechter willen auf Abrahams Gebet zu ſchonen, ſondern das Urtheil der Menſchen, die, ich weiß nicht, von welchem Eifer, gegen mich entflammt ſind!"

Weſel ſelbſt wurde der Härte des menſchlichen Urtheils bald durch den höheren milderen Richter entnommen: er ſtarb, wie bei ſeiner großen Körperſchwäche vorauszuſehen war, nachdem er nicht volle zwei Jahre im Gewahrſam zugebracht, im Jahre 1481.

Blicken wir nun von hieraus noch einmal auf den Proceß zurück und vergleichen Weſels Ausſagen mit dem, was er früher in ſeinen Schriften und Predigten behauptet, ſo zeigt ſich, wenn man die Äußerungen Weſels an den gehörigen Ort ſtellt und den eigentlichen Sinn derſelben richtig unterſcheidet, daß er ſich in allen weſentlichen Dingen treu blieb. Zunächſt hielt er ſeine Hauptprincipien vollkommen feſt: erſtlich das formelle, daß nichts zu glauben ſey, was nicht in der Schrift, im Kanon der Bibel, ſtehe, weßhalb er auch die Autorität der hei-

1) Auch noch aus der ungedr. Relation.

2) Nach dem Berichte des Joh. Butzbach, Mönch zu Heiſterbach (ſiehe unten) in dem Auctar. in libr. *Trithemii* de script. eccles. p. 79. vers.

ligen Lehrer verwirft, und in Abrede ſtellt, daß die Schrift von den Vätern in demſelben Geiſte ausgelegt worden, in welchem ſie geoffenbart und eingegeben ſey [1]); und zweitens das materielle, daß nur die göttliche Gnade, nicht ein Verdienſt der Werke den Sünder ſelig mache, in welchem Sinne er z. B. behauptet, daß auch die Mönche nicht durch das Mönchthum, ſondern nur durch die Gnade ſelig würden [2]), obgleich er zugibt, daß ihre Werke, ſofern ſie nämlich auf der Gnade beruhen, zum Heile förderlich ſeyn könnten. Sodann verleugnete er auch, was beſonders wichtig iſt, ſeine Grundſätze über die Kirche, Hierarchie und kirchliche Geſetzgebung nicht; nur iſt es hier beſonders erforderlich, daß wir zwiſchen den Zeilen zu leſen verſtehen und gehörig in den Sinn eindringen, den Weſel mit ſeinen Erklärungen verband. Weſel hatte ſchon immer, namentlich im Tractat über den Ablaß, zwiſchen der Kirche Chriſti und der erſcheinenden katholiſchen Kirche unterſchieden: nur die erſtere war ihm ein wirklich göttliches Inſtitut und über Irrthum und Befleckung erhaben, die andre war ihm etwas Menſchliches, von Irrthum und Mängeln keineswegs frei. Dieſe Unterſcheidung lag ihm auch bei ſeinen Antworten im Sinne, aber er ſpricht dieſelbe nicht beſtimmt aus, ſondern er deutet ſie nur an. Als die wahre Kirche bezeichnet er die Gemeinſchaft der in Liebe verbundenen Gläubigen; aber von dieſer ſagt er, daß ſie nur Gott bekannt, mit andern Worten, daß ſie eine innerliche, unſichtbare ſey [3]); gegen dieſe Kirche nie geſprochen, geſchrieben oder gehandelt zu haben, konnte Weſel mit Recht behaupten; ſie erklärte er auch jetzt mit gutem Gewiſſen für die Braut Chriſti, beſeelt von ſeinem Geiſte und darum erhaben über jeden Irrthum; in dieſer Kirche führte er Alles auf das Eine unſichtbare Haupt, auf Chriſtum, den lebendigen, erhöhten, ſtets gegenwärtigen Gottesſohn zurück, und darum ſagt er, ſo wie ſchon ur-

1) Art. 17.

2) Art. 22.

3) S. die Erneuerung der am vorhergehenden Tage vorgelegten Fragen bei Art. 8. Vergl. oben S. 395.

ſprünglich nur Chriſtus das neue Geſetz gegeben und die Apoſtel keineswegs die Vollmacht gehabt, neue Geſetze für die Kirche aufzuſtellen, ſo wirke und verrichte auch jetzt noch Chriſtus alles zum Heil Erforderliche unter den Gläubigen, und bedürfe keines Stellvertreters, um das auszurichten, was er etwa nicht ſelbſt thun könnte [1]). Aber damit vertrug es ſich wohl, daß Weſel die kirchliche Hierarchie, ſo wie deren beziehungsweiſe Autorität und Nothwendigkeit anerkannte, daß er den Papſt als Haupt der ſichtbaren Kirche und als deren höchſte geſetzmäßige Obrigkeit gelten ließ; denn er verwarf auch ſonſt den Papſt, ſo wie jede kirchliche und weltliche Gewalt nicht an und für ſich, ſondern nur inſofern der Eine oder die Andre dem Worte Gottes widerſtrebt, inſofern ihre Geſetze und Befehle die chriſtliche Wahrheit oder Liebe verletzen [2]). Allerdings jedoch iſt ihm die Hierarchie, wie die ſichtbare Kirche, der ſie angehört, nicht von göttlicher, ſondern von menſchlicher Einſetzung. Dieſe Unterſcheidung feſthaltend, konnte Weſel auf der einen Seite behaupten, daß, ſo wenig die Apoſtel, ebenſo wenig und noch weniger ihre angeblichen Nachfolger, die Biſchöfe, die Vollmacht hätten, Geſetze für die Kirche aufzuſtellen [3]), daß vielmehr nur dasjenige als Übertretung des göttlichen Geſetzes und als Todſünde zu betrachten ſey, was in der Schrift als ſolche bezeichnet werde; aber auf der andern Seite, indem er ſtets den Gehorſam gegen jede Obrigkeit, ſelbſt gegen die tyranniſche empfohlen und die Auflehnung gegen dieſelbe als eine Widerſetzlichkeit gegen die göttliche Ordnung bezeichnet hatte [4]), konnte er zugleich die Geſetze der geiſtlichen und weltlichen Obrigkeit, auch ohne Zuſtimmung des Volkes [5]), für verbindlich, wiewohl nur menſchlich verbindlich, und eine Übertretung derſelben für Sünde erklären, in dem-

1) Art. 28.

2) Siehe das oben S. 356 und 364. aus dem Tractat de auctorit. oll. et pot. Pastorum angeführte.

3) Parad. p. 291.

4) S. oben S. 365.

5) Art. 15.

ſelben Sinne alſo auch z. B. das Cölibatsgeſetz der abendländiſchen Kirche und die Anordnung der ſieben kanoniſchen Stunden als verpflichtend bezeichnen [1]). Aber natürlich hielt ſich dieſe Verpflichtungskraft ſeinem Sinne gemäß immer innerhalb der Grenzen, die er ihr auch ſonſt geſteckt hatte, inſofern nämlich dadurch chriſtliche Wahrheit und Liebe nicht gefährdet, das Evangelium nicht gehemmt und verkürzt werde. Ferner behauptet Weſel ſeinen früheren Standpunct auch darin, daß er den ganzen Inhalt ſeines Tractates über den Ablaß feſthält [2]) und ſich auch im Einzelnen, wiewohl er ſich einiger untergeordneter Sätze, die allerdings im Weſentlichen in jenem Tractate ſtehen, nicht mehr erinnern will [3]), mit früheren Äußerungen über dieſen Lehrpunct conform erklärt; daß er manche gangbare Kirchengebräuche, namentlich die mit vielfachem Aberglauben verknüpfte Weihung lebloſer Gegenſtände, als kraft- und bedeutungslos bezeichnet [4]); und daß er das ſtrenge Transſubſtantions-Dogma wenn auch nicht entſchieden leugnet, ſo doch, die lutheriſche Lehrform andeutend, in Zweifel ſtellt [5]). Seine, der orientaliſchen Kirche beitretende Anſicht über den Ausgang des heiligen Geiſtes erſcheint im Ganzen als etwas ziemlich Iſolirtes und hat wohl ihre Baſis nur in Weſels Streben nach vollſtändiger Schriftmäßigkeit. Dagegen hängt ſeine Meinung, daß die Erbſünde noch nicht in den Kindern im Mutterleibe ſey [6]), wohl ohne Zweifel mit ſeiner Auffaſſung der ganzen ſittlich-religiöſen Entwickelung und namentlich der Gnadenwirkungen zuſammen: Weſel konnte bei ſeinem in der Hauptſache auguſtiniſchen Standpuncte, da er alles Heilſame und Gute nur aus der Gnade ableitete, niemals die Erbſünde an ſich leugnen wollen, ſondern nur deren dem Bewußtſeyn vorangehende Entwickelung, und

1) Art. 21.
2) Art. 27.
3) In den Additionalartikeln zu Anfange. S. oben S. 393.
4) Ebendaſ. S. 394.
5) Bei der Wiederhohlung des 19ten Art. S. oben S. 395.
6) Art. 18.

ſeine eigentliche Überzeugung ſcheint die geweſen zu ſeyn, daß nur derjenige, der ſchon den Gebrauch der Vernunft habe, ſo der Sünde wie der Gnade fähig ſey, daß nur das vernünftige Weſen Subject der Sünde und Object der Gnade ſeyn könne.

Soweit wäre Alles in der Ordnung, denn wenn auch einige geringe Schwankungen, vielleicht ſelbſt kleine Reticenzen vorkamen, ſo hielt ſich doch Weſel beim Verhör im Ganzen treu in der Sphäre ſeiner Überzeugung. Aber nun tritt ohne zureichende Vermittelung der Wiederruf ein. Weſel leiſtet denſelben, wie er ſelbſt ausſpricht, ohne gehörig überwieſen und überzeugt zu ſeyn, auf die Autorität der Mutter Kirche hin, die er bisher verworfen hatte, und zu deren Anerkennung er durchaus nicht auf eine gründliche Weiſe gebracht worden war. Er weicht der Gewalt und ſchiebt es denen ins Gewiſſen, die ihm als Werkzeuge der Gewalt gegenüberſtehen. Hier wird er — dieß dürfen wir nicht verhehlen — in einem entſcheidenden Momente dem reformatoriſchen Standpunct untreu, denn dieſer fordert eben von ſubjectiver Seite vor Allem jene unverletzliche Wahrheitstreue, jene reine und ſtrenge Gewiſſenhaftigkeit, die, gebunden nur durch das Wort Gottes, von aller menſchlichen Autorität und Macht innerlich frei iſt, die nichts auf ein fremdes Gewiſſen legt, ſondern Alles nur auf das eigene nimmt, die mit Huß, wenn es die Reinheit und Treue des innerſten Bewußtſeyns fordert, auf den Scheiterhaufen geht oder mit Luther ſpricht: ohne Überweiſung durch Zeugniß der Schrift oder öffentliche, klare und helle Gründe kann und will ich nichts wiederrufen, „weil weder ſicher noch gerathen iſt, etwas wider das Gewiſſen zu thun", und ſich dann einfach, weil ſie nicht anders kann, auf Gottes Hülfe verläßt. Aber wenn wir dieſen Abfall Weſels auch nicht rechtfertigen können, beſonders da derſelbe auch nicht einmal wie bei Hieronymus von Prag durch eine ſpätere um ſo ſchönere Erhebung vergütet wird, ſo dürfen wir doch auch nicht überſehen, was zur Entſchuldigung dient; nämlich dieſes: der Wiederruf Weſels war ſehr allgemein gehalten, er erkannte an, was im Grunde jeder Schrei-

bende und Sprechende thun kann, daß in ſeinen Schriften und Reden Irrthümliches vorhanden, ohne Bezeichnung und Verwerfung einzelner Sätze, und unterwarf ſich, wozu auch Jeder bereit ſeyn kann, der Belehrung der Doctoren; ſelbſt dieſer allgemeine Wiederruf war dem alten, körperlich gebrochenen, Manne durch Überredung abgepreßt und die Sache wurde ihm mehr angethan, als daß ſie ſo recht ſeine eigene That geweſen wäre; und am Ende mochte er vielleicht, wozu er freilich kein Recht hatte, das Ganze mehr wie eine Formalität anſehen, der man ſich unbeſchadet der inneren Überzeugung unterziehen könne; eine gründliche innere Umänderung hatte auf keinen Fall bei Weſel ſtatt gefunden, und daß auch die Gegner dieß ſo anſahen, geht daraus hervor, daß ſie ihn auch nach dem Wiederrufe, um aller weiteren Verwirrung, die er noch anrichten könnte, zuvorzukommen, ganz von der Berührung mit der Welt ausſchieden. Immer jedoch und bei allem Mildernden bleibt der Schluß von Weſels Leben mit einem Flecke behaftet und einen andern Anblick, als der wormſer Prediger vor dem Glaubensgerichte zu Mainz, bietet freilich 42 Jahre ſpäter der Glaubensheld Luther auf dem großen Tage zu Worms dar, wenn es erlaubt iſt, bei dem einſamen, alterſchwachen Greiſe, der auch wohl noch mit inneren Zweifeln über die Autorität der Kirche und die Rechtmäßigkeit ihrer Ordnungen zu kämpfen hatte, an den 38jährigen Mann zu erinnern, der, durchdrungen von einer Glaubenskraft ſonder Gleichen, gehoben von angeborenem Muthe, getragen von der Zuſtimmung der Beſten in Deutſchland in einer ſchon bedeutend weiter geſchrittenen Zeit, gerade damals mehr als je begeiſtert war von der großen Stunde, wo er als Vertreter des Glaubens vor dem Vertreter der irdiſchen Gewalt ſtehen und ein Wort ſprechen durfte, deſſen Wichtigkeit ganz Deutſchland, ja die chriſtliche Welt empfand.

Haben wir aber nun unverhüllt die Schattenzüge in Weſels Bilde gezeigt, ſeinen theilweiſen Übermuth im Kampfe und ſeinen vorübergehenden Kleinmuth in der Gefahr, ſo dürfen wir zum Schluß auch noch einmal an die chriſtlich und

menſchlich ſchönen Züge erinnern. Weſel bleibt immer einer der bedeutendſten reformatoriſchen Männer, weniger tief, innerlich und zart als Goch, weniger geiſtvoll, theologiſch durchgebildet und beſonnen als Johann Weſſel, aber dafür practiſcher und eifriger ins Leben eingreifend, als Beide, ſtärker und unwiderſtehlicher durchdrungen von dem Bewußtſeyn, daß unmittelbar in den kirchlichen Zuſtänden geholfen werden müſſe, und ſtets bereit, für dieſe Zwecke unter Hohen und Geringen, Freunden und Feinden, durch wiſſenſchaftliche Beweisführungen und populäre Paradorien ſchreibend, redend und handelnd zu wirken. Sein Ruhm war, daß er ſich in dieſer Thätigkeit verzehrte, und wenn ihm nicht gegeben war, das Letzte und Äußerſte dafür zu thun, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß er ein langes Leben durchgeführt hatte gemäß ſeinem eigenen ſchönen Spruche: „fromm gegen Gott, gerecht gegen die Menſchen, nüchtern und ſtreng gegen ſich ſelbſt“ [1]; Worte, die wir ihm mit Recht auf ſeinen Leichenſtein ſetzen könnten, wenn er einen hätte.

Zweites Hauptſtück.

Weſels Verhältniß zur Reformation. Urtheile über ihn. Literäriſches über ſeine Schriften.

Das Verhältniß Weſels zur Reformation leuchtet aus dem Bisherigen hinreichend ein. Übereinſtimmend mit Goch und Weſſel in der Grundrichtung, im eifrigen Streben nach ſchriftmäßiger Geſtaltung der chriſtlichen Lehre und des chriſtlichen Lebens, ſo wie in ſtrenger Geltendmachung der pauliniſch-auguſtiniſchen Liebes- und Gnadenlehre gegen die herrſchende Geſetzes- und Werklehre, trieb ihn ſein energiſcher Geiſt mehr auf das, wovon wirklich die Kirchenverbeſſerung zunächſt ausging, auf die Bekämpfung der ſchlimmſten Äußerungen der

1) Sobrie nobis, juste fratribus, pie Deo. — De auct. officio et potest. Past. p. 146.

Werklehre im Ablaß und in verwandten Einrichtungen, überhaupt gegen das ganze veräußerlichte, hierarchiſche Kirchenthum. So wurde er ein, wenn auch nicht ſo tief gehender, doch unmittelbarerer und mehr bewußter, Vorläufer der Kirchenverbeſſerung.

Seine Bedeutung für die Zeit und ſeine Beziehung zur Reformation geht auch aus dem hervor, was Zeitgenoſſen und nächſte Nachfolger von ihm bezeugt und ſpätere Nachkommen über ihn geurtheilt haben. Ein ſehr merkwürdiges Wort über Weſel ſpricht ſchon der Augenzeuge des Proceſſes, von dem wir die gedruckte Relation haben. Er ſchließt nämlich ſeinen Bericht [1]) auf folgende Weiſe. „Mit Ausnahme des einen Artikels über den heiligen Geiſt ſcheint Weſel ein ſo hartes Urtheil nicht verdient zu haben; wäre ihm nur der gehörige Stillſtand gegönnt, wären ihm Rathgeber [2]) zugeſtanden worden, wären nicht alle ſeine Richter, einen einzigen [Nicolaus von Wachenheim] ausgenommen, Realiſten geweſen! Vielleicht wäre auch milder, menſchlicher und wohlwollender mit ihm verfahren worden, wenn nicht die Mönche von einem beſonderen Eifer beſeelt geweſen wären, über einen Weltgeiſtlichen zu triumphiren, vornehmlich über einen ſolchen, der ihrem Thomas nicht die gehörige Ehre erwies. Ich bezeuge vor Gott dem Allwiſſenden, daß dieſes bis zum Wiederruf und zur Verbrennung der Bücher fortgeführte Verfahren das äußerſte Misfallen zweier gelehrten und redlichen Männer erregte, des Mag. Engelin von Braunſchweig und des Mag. Johann Kaiſersberg [3]). Beſonders dem Mag. Engelin wollte ſcheinen, als ob mit einem ſo ausgezeichneten Manne viel zu haſtig verfahren

1) Bei *D'Argentré* Collect. Judicior. T. I. P. II. p. 298.

2) Consultores.

3) Beide waren damals Prediger in Straßburg. Engelin, auch als ſcholaſtiſcher Theologe ausgezeichnet, war früher (ſ. oben S. 309.) Collega Weſels in Erfurt und ſein Vorgänger in Mainz geweſen. Der berühmte Volksredner Geiler von Kaiſersberg († 1510) befand ſich ſeit 1478 als Prediger in Straßburg.

worden wäre; ja er ſcheute ſich nicht zu behaupten, viele Artikel Weſels und ſogar der größte Theil derſelben könnten wohl vertheidigt werden; auch verhehlte er nicht, daß hier Eiferſucht der Thomiſten gegen die Modernen und Schadenfreude der Mönche gegenüber den Weltgeiſtlichen mit im Spiele geweſen. Aber wer anders, als der Teufel ſelbſt, hat dieſes Unkraut zwiſchen die Philoſophen und Theologen geſäet, um einen ſolchen Zwieſpalt zwiſchen den verſchieden Denkenden, den Anhängern des Thomas, des Scotus und des Marſilius hervorzubringen, daß einer, der die Realität der Univerſalien leugnet [ein Nominaliſt, wie es Weſel war] gegen den heiligen Geiſt geſündigt zu haben, daß er der größte Verbrecher wider Gott, das Chriſtenthum und die bürgerliche Ordnung zu ſeyn ſcheint? Woher, wenn nicht vom Teufel, dieſe Blindheit? Denn er iſt es, der uns, damit wir nicht Nützlicheres, Edleres, für Sitte, Tugend und Seelenheil Dienlicheres lernen, mit Phantaſien verhöhnt und uns zu unnützen Dingen, zu kalten Streit-Speculationen verlockt, durch welche wir weder zur Frömmigkeit gegen Gott, noch zur Liebe gegen den Nächſten entzündet werden, weßhalb auch in der Kirche Gottes keine Erbauung iſt, und der Eifer der Chriſten ſich nicht zu vermehren, ſondern täglich zu vermindern ſcheint."

An dieſes bedeutſame Wort, welches unwiderſprechlich beweiſt, daß Weſel auch unter den beim Proceß Anweſenden ſtille und gewichtige Freunde, und unter den Heidelbergern, denn ein ſolcher war nach allen Anzeigen der Verfaſſer, wenigſtens Einen in der Hauptſache Gleichgeſinnten hatte, ſchließt ſich unmittelbar ein noch merkwürdigeres an, nämlich die Äußerung Johann Weſſels über den ihm befreundeten Mann. Weſſel, damals ſchon wieder in ſein Vaterland zurückgekehrt, ſchien nach der Verurtheilung des Freundes von ähnlicher Gefahr bedroht, und wendete ſich daher an einen rechtsverſtändigen Freund, Rudolph van Veen, um ſich für alle Fälle Rathes zu erholen. In dem Briefe, den er deßhalb ſchrieb [1]), beklagt er das

1) *Wesseli* Opp. p. 920. Vollſtändig im 2ten Bande in der Biographie Weſſels zu leſen.

Schickſal Weſels, den er zum Feuertode verurtheilt glaubte, und ſchildert ſein Verhältniß zu ihm auf characteriſtiſche Weiſe. Er geſteht ein, daß ihn, den Vorſichtigeren, die kühne und unüberlegte Ausdrucksweiſe Weſels oft mit Beſorgniß erfüllt, und daß es ihm ſtets etwas Gehäſſiges geſchienen habe, ſolche Dinge vor die unverſtändige Menge zu bringen, aber er nennt nichts deſto weniger Weſeln einen „ehrwürdigen Mann", und ſpricht ſich über ihn alſo aus: „Wenn ich gleich ſeine übertriebenen und für das Volk anſtößigen Ungereimtheiten misbillige, ſo iſt doch die Gelehrſamkeit und der Scharfſinn dieſes Mannes ſo groß, daß ich nicht umhin kann, ihn zu lieben und an ſeinem Schickſale Theil zu nehmen. O wie viel beſſer wäre es für ihn geweſen, auf unſere Weiſe, wie ich es oft in Paris unter uns ausgeſprochen, die Kämpfe der Realiſten und Formaliſten vorher zur Übung durchgemacht zu haben, und dann erſt, nicht unvorſichtig, nicht unvorbereitet, ſondern wie von einer Burg und Warte die künftigen Angriffe herankommen zu ſehen!"

Der eifrige Literator des 15ten Jahrhunderts, Tritheim, hat zwar unſern Weſel als Häretiker nicht in ſein Werk über die kirchlichen Schriftſteller aufgenommen, dagegen thut er ſeiner in der Chronik des Kloſters Sponheim [1]) zum J. 1479 kurze Erwähnung; er erzählt: Johannes Ruchard *de Wesalia* superiore ſey in dieſem Jahre unter dem 10ten Abte von Sponheim, Johann Kolnhauſen, zu Mainz dahin gebracht worden, die Artikel, die er in Worms gepredigt, zu wiederrufen, habe ſelbſt mit anſehen müſſen, wie alle ſeine Schriften verbrannt worden, und ſey dann zur Buße in das Auguſtiner-Kloſter verwieſen worden, wo er alsbald, von Kummer verzehrt, geſtorben [2]). Mehreres aber und Intereſſanteres gibt uns über Weſel ein Schriftſteller, der das tritheimiſche Werk über die kirchlichen Schriftſteller ergänzt hat, Johann Butzbach, Mönch in

1) Chronicon Sponhem. in *Trithemii* Opp. historic. ed. M. Freher. P. II. p. 391.

2) Es folgt hierauf ein Abriß ſeiner Lehren, der auch wörtlich aufgenommen iſt in *Bzovii* Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.

der Abtei Heiſterbach; dieſer freimüthige Mann ſcheut ſich nicht, dem Verfolgten das beſte Zeugniß auszuſtellen und folgendes über ihn zu ſagen [1]): „Johannes von Ober-Weſel, ein Rheinländer, war ein in den heiligen Schriften vorzüglich gelehrter Mann, in der ſcholaſtiſchen Philoſophie gründlich gebildet, ein ausgezeichneter Profeſſor der Theologie, in den Vorträgen an das Volk (denn er war auch Prediger) ein fertiger und berühmter Redner, ſcharfſinnigen Geiſtes, beredten Mundes, und nicht weniger durch Leben und Sitten, als durch Gelehrſamkeit hervorragend. Er ſchrieb mehrere Commentare über heilige Bücher und andere Tractate über verſchiedene Gegenſtände, welche wegen einiger darin enthaltener Irrthümer wider den katholiſchen Glauben zu Mainz unter Mitwirkung mehrerer gelehrten und edlen deutſchen Männer auf Befehl des Erzbiſchofs Diether, nachdem von dem Urheber ein feierlicher Wiederruf geleiſtet worden, öffentlich dem Feuer übergeben wurden.“ Nachdem nun Butzbach den oben ſchon mitgetheilten Ausruf Weſels bei Verbrennung ſeiner Schriften berichtet, fährt er fort: „Man ſagt, Weſel ſey von einem gelehrten Böhmen, der ihn in ſein Land einlud und dort in die von Joh. Wiklef ſtammenden huſſitiſchen Irrthümer einweihte, verführt worden. Es ſind welche, die ihn als einen Sektenſtifter mit vielfachem Tadel überhäufen, wie jener Wigand [Wirt], dagegen gibt es aber auch Andere, die ihn loben [2]).“

---

1) In dem Werke: Auctarium in libr. Joh. *Trithemii* de scriptoribus ecclesiasticis, welches ſich im Manuſcript auf der Univerſitätsbibliothek zu Bonn befindet, fol. 79 verso.

2) Zu Ende des 15ten oder zu Anfange des 16ten Jahrhunderts erſchien eine Apologie für Johann von Weſel von einem Wigand Trebellius, welchem der zu Anfange des 16ten Jahrhunderts bekannt gewordene frankfurter Dominikaner, Wigand Wirt [eigentlich Wirth, Campo], ein ſtrenger Eiferer, einen Dialogus apologeticus entgegenſetzte, in dem er Folgendes angibt: aus Veranlaſſung des an den Böhmen Nicolaus gerichteten Tractates ſey Weſel der Inquiſition, Nicolaus der Gefangenſchaft verfallen; darnach habe man noch ein eigenhändiges Sendſchreiben Weſels voll der ärgſten Ketzereien gefunden, gerichtet an das Haupt der Huſſiten, worin er den ortho-

Unter dieſe Lobenden gehörte nun vor allen Dingen Luther ſelbſt und ſeine proteſtantiſchen Nachfolger. Zwar hat Luther über Johann von Weſel nirgends ein ſo glänzendes Wort ausgeſprochen, wie über Johann Weſſel, aber dieß erklärt ſich nicht allein daraus, daß Weſſel wirklich als univerſell reformatoriſcher Theologe höher ſtand, ſondern es war vielleicht noch mehr dadurch veranlaßt, daß ihm und den Seinigen Weſſel eine neue überraſchende Erſcheinung, ein höchſt erfreuliches Echo aus der Ferne, Weſel dagegen von frühe bekannt und gewohnt war. Verleugnet aber hat Luther dieſen ſeinen Vorgänger, der ſelbſt durch Schriften ſein Lehrer war, keineswegs. Nicht nur erwähnt er, er ſey aus Weſels „Büchern, welche damals die hohe Schule zu Erfurt regieret, Magiſter geworden", ſondern er ſpricht auch mit großem Antheile von des Meiſters Schickſal: „Ich gedenke", ſagt er [1]), „wie M. Johannes Weſalia, der zu Maynz Prediger geweſt, allein darum mußte verdammt ſeyn von den verzweifelten, hoffärtigen Mördern, genannt haereticae pravitatis inquisitores (ich ſollt ſagen: inventores) Prediger-Mönche, daß er nicht wollt ſagen: credo deum esse, ſondern ſprach: scio deum esse." Nicht minder nimmt ſich Luther in einem ſeiner Briefe an Spalatin [2]) We-

---

doxen Glauben, den römiſchen Stuhl, die Prälaten der Kirche und die geiſtliche Jurisdiction aufs ſchimpflichſte angegriffen habe. Wigand führt zwar Manches an, was in der Schrift de auctoritate past. eccl. enthalten iſt, und man könnte daher an dieſe denken; Anderes aber auch, was nicht darin vorkommt, und ſo wäre es möglich, daß auch der Sendbrief ad Bohemorum summum antistitem et haeresiarcham eine Fiction des Ketzermachers wäre. Siehe über dieß Alles *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVII sqq. Über Wigand Wirt iſt zu vergleichen: Rotermunds Ausg. der Epist. obsc. viror. Hannov. 1830, in der Vorrede S. 95. und Gieſelers K. Geſch. II, 4. S. 342, Note u.

1) In der Schrift de Conciliis, walch. Ausg. Th. 16. S. 2743. Die Äußerung Luthers, Weſel habe nicht ſagen wollen: ich glaube, daß Gott ſey, ſondern: ich weiß, daß Gott ſey, bezieht ſich ohne Zweifel darauf, daß Weſel überhaupt beim Inquiſitionsproceß nichts wiſſen, ſondern Alles glauben ſollte.

2) Brief vom 23. März 1524. Nro. 588. Th. 2. S. 492. bei de Wette.

ſels wohlwollend an, indem er einer der Paradoxien des Verſtorbenen eine Deutung gibt, wie ſie ohne Zweifel dem Sinne des Urhebers entſprechen konnte. Unter den Paradoxen Weſels kommt nämlich, wie wir ſchon erwähnt [1]), auch der Satz vor: „Mit den Worten „„zu uns komme dein Reich"" bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieſes nicht zu uns kommt." Und hierüber ſagt dann Luther: „Den Artikel Weſalias über die Bitte um das Reich Gottes achte ich nicht anders gemeint, als daß er hiermit die gemeine Meinung aus den Köpfen wegbringen wolle, wornach ſie unter dem Reiche Gottes nur die künftige Herrlichkeit verſtehen, und ſich nichts um das gegenwärtig ſchon angefangene Reich Chriſti kümmern, welches doch die Schrift aufs höchſte hervorhebt. Obwohl es daſſelbe Reich iſt, welches ſchon hier und auch in der Zukunft iſt, welches ſchon hier anfängt im Glauben und in Zukunft vollendet wird in der Herrlichkeit."

An Luther reiht ſich zunächſt der eifrige Lutheraner Flacius. Dieſer ſtellt, wie billig, unſern Weſel unter die Zeugen der Wahrheit vor der Reformation [2]), gibt eine Zuſammenfaſſung ſeiner eigenthümlichen Artikel, unter welchen außer dem Bekannten auch die Verwerfung der Communion unter einer Geſtalt, der Firmelung, der letzten Ölung, der Ohrenbeichte, der Satisfactionen, des Cölibats und der Lehre vom freien Willen vorkommt, und liefert mehreres Eigenthümliche aus den Predigten Weſels, was wir oben vorgelegt haben. Treffend bemerkt Flacius, Weſel habe die Wahrheit ſeines eigenen Wortes erfahren: „es ſey nunmehr ſchwer, ein Chriſt zu ſeyn." Von den Schriften Weſels kannte Flacius nur den Tractat über den Ablaß; er glaubte, in Erfurt ſeyen die übrigen noch zu finden: eine Annahme, die für die damalige Zeit richtig ſeyn mochte, bei neueren Nachſuchungen aber ſich nicht beſtätigt hat.

Auch etwas ſpätere proteſtantiſche Theologen gedenken We-

1) S. oben S. 331.

2) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. T. II. p. 884. 885.

ſels mit Ruhm, namentlich Mart. Chemnitz[1]), der ihn jedoch fälſchlicher Weiſe zum Feuertode verurtheilt werden läßt; Franz Buddeus[2]), der ihn als gleichgeſinnten Freund Weſſels preißt; Weismann[3]), der ihn als einen durch hohe Freimüthigkeit berühmten Theologen bezeichnet; Hottinger[4]), der ihn ebenfalls unter den bedeutendſten Vorläufern der Reformation aufführt.

In anderm Sinne mußten natürlich katholiſche Schriftſteller über Weſel ſprechen. Anfänglich verhielten ſie ſich gegen ihn gleichgültig, hiſtoriſch referirend, oder ſie lobten ihn ſogar als freiſinnigen, eifrig frommen Mann: das Erſte finden wir bei Tritheim, das Andere bei Butzbach, und ebenſo bei dem Fortſetzer der Auersberger Chronik, der Weſeln als einen Theologen vom bewährteſten Wandel rühmt, und mit Vorliebe die oben angeführten günſtigen Zeugniſſe Engelins und Kaiſersbergs über Weſel hervorhebt[5]). Aber nachdem die Folgen der von Weſel vorbereiteten Richtung in der Reformation hervorgetreten und die Parteien ſcharf geſchieden waren, ſtand von katholiſcher Seite nur ein feindſeliges Urtheil über den Vorläufer der Reformation zu erwarten. Dieß finden wir auch bei dem Dominikaner Bzovius und bei dem Jeſuiten Serrarius. Bzovius[6]) berichtet über Weſel nach Anleitung von Tritheims Sponheimer Chronik als über einen mit Recht verurtheilten Ketzer und beſchuldigt ihn nicht nur, was wir auch bei Andern finden, der Verwerfung des Sacramentes der letzten

1) Examen Concil. Trident. T. IV. p. 87.

2) Isagoge, P. II. p. 1175.

3) Hist. eccles. T. I. p. 1213.

4) Hist. eccles. P. IV. p. 53—61. Hottinger theilt auch die Paradoxa Weſels und des Examen magistr. mit; doch verwechſelt auch er ihn mit Weſſel, denn ſeine Relation beginnt: Joh. *Wesselus*, Groningensis, concionator Wormatiensis.

5) Paralipomena rerum memorab. ab a. 1230 usque ad a. 1538, historiae Abbatis Ursperg. per quendam Studios. annexis.

6) Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.

Ölung [1]), ſondern auch einer Behauptung, von der wir als gewiß annehmen können, daß ſie Weſeln in dieſer Geſtalt nie in den Sinn gekommen, nämlich [2]) „es gebe weder, noch habe es je gegeben eine Erbſünde, auch würden die Kinder nicht in Erbſünde empfangen und deßhalb verdammt, ingleichen ſey er ſelbſt [Weſel] nie der Erbſünde unterworfen geweſen.“ Serrarius in ſeiner Geſchichte von Mainz [3]) rühmt der Univerſität Tübingen gegenüber, die zuerſt den alten Glauben verlaſſen, die Univerſität Mainz, die ihm ſtandhaft treu geblieben, und ſchon unter dem Erzbiſchof Diether ein Exempel ſtatuirt habe an einem Vorläufer der Meinungen, die jetzt ſo viele Seelen zu Grunde richteten; hierauf gibt er eine Überſicht der Artikel Weſels, worin außer der Verwerfung der Erbſünde und letzten Ölung auch der vorkommt [4]): „Alle Prieſter ſeyen eigentlich Biſchöfe und Päpſte und unterſchieden ſich von dieſen nur durch den Namen und menſchliche Sanction;“ und ſchließt dann mit einer Äußerung, welche, obwohl in feindlichſter Geſinnung, die Bedeutung Weſels in vollem Maaß anerkennt: „Es iſt alſo klar, daß der Teufel das Trauerſpiel, welches er nachmals durch Luther aufführte, ſchon durch dieſen Menſchen beginnen wollte, wäre ihm nicht zeitig und weiſe hier in Mainz entgegengetreten worden, und hätte man nicht den Elenden, den der Satan verführt und den er, ſelbſt betrogen, ſich zum erwählten Werkzeug erleſen, zur Buße und zum Wiederrufe gebracht.“

Eine mehr hiſtoriſche Würdigung Weſels tritt dann im Laufe des 18ten Jahrhunderts und in der neueſten Zeit ein, und hier ſind, außer den zahlreichen kirchen- und dogmenhiſtoriſchen Werken, die Weſeln gelegentlich berühren, als ſolche, die mehr

---

1) Octavus articulus, quod extrema unctio non sit sacramentum, quia non per Christum, sed per homines sit instituta, sed sit oleum et maneat oleum sicut antea fuit.

2) Articulus quintus.

3) Nic. *Serrarii* Rerum Moguntinar. Libr. V. Mogunt. 1604. 4°. p. 144. 145. 877.

4) Art. 5.

oder minder ausführlich über ihn handeln, vornehmlich Bayle[1]), Chriſt. Wilh. Franz Walch[2]), Schröckh[3]), Erhard[4]) und Gieſeler[5]) zu nennen. Auch kann der ungenannte Verfaſſer der Monographie über Diether von Iſenburg[6]) hierher gerechnet werden, der eine ziemlich ausführliche Darſtellung des weſelſchen Ketzerproceſſes, aber ohne beſonderen hiſtoriſchen Tact und Kritik und unter Einmiſchung zum Theil ſehr flacher Reflexionen und Urtheile liefert. Die übrigen Schriftſteller, die Johann von Weſel gelegentlich erwähnen, aufzuführen, ſcheint nicht nothwendig[7]).

Was die Schriften Weſels betrifft, ſo wiſſen wir, daß dieſelben in Mainz vor Weſels Augen verbrannt wurden. Aber es lag in der Natur der Sache, daß hier nicht alle Exemplare zerſtört werden konnten. Weſel ſelbſt ſagt im Verhöre[8]): er habe ſeine Tractate über die kirchliche Gewalt, über den Ablaß und über das Faſten vielen gelehrten Männern mitgetheilt, und

1) Diction. T. IV. p. 502 und 506.

2) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. LII sqq. fasc. 2. Praef. p. XV sqq.

3) K. Geſch. Th. 33. S. 295 ff.

4) Geſch. des Wiederaufblühens, Th. 1. S. 289 ff. 339 ff.

5) K. Geſch. B. 2. Abth. 4. S. 481 ff.

6) Frankfurt 1792. 2 BB.

7) Es könnten hier noch genannt werden: Conr. *Gesneri* Biblioth. univers. ed. Tigur. 1545. p. 462. Johann. *Wolfii* Rer. memorab. Centenar. XV. ad ann. 1464. p. 874. edit. 1600. Philipp. *Mornaei* Mysterium iniquitatis s. histor. papatus rom. edit. 1611. p. 605. *Oudini* Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2715 sqq. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Lat. T. IV. p. 168 und 491. Schunks Beiträge zur Mainzer Geſchichte 1788, 3tes Heft. Mainzer geiſtliche Monatsſchrift 1789, Februar bis Mai. Nik. Vogts Geſch. von Mainz. Frankf. 1792. I. 143—149. Buſch Zugabe zu den hannoverſchen gelehrten Anzeigen. S. 149. Manche Schriftſteller, wie *Wharton* in append. ad Cavei hist. liter. vol. II. p. 191, und P. *Freher* Theatr. viror. illustr. p. 1431. und andere geben Unrichtiges und Verwirrtes, indem ſie, was von nun an freilich nicht mehr möglich iſt, Johann von Weſel und Johann Weſſel verwechſeln.

8) Examen, art. 3.

namentlich die Abhandlung über das Faſten dem Biſchof von Worms zugeſendet. Es hatten ſich alſo unterdeſſen ohne Zweifel Abſchriften in Deutſchland und vielleicht auch vermöge der Verbindung Weſels mit dem im Verhöre genannten Nicolaus von Böhmen und vermöge des Intereſſes, welches die Huſſiten für Weſels Richtung haben mußten, in Böhmen verbreitet. So wurden ſie erhalten und ſind, wenn auch nur theilweiſe, auf uns gekommen [1]).

Weſel hat in ſeiner langen Lehrer- und Predigerlaufbahn nicht Weniges geſchrieben [2]). Man pflegte damals wohl auch, ſo lange der Unterſchied zwiſchen Geſchriebenem und Gedrucktem noch nicht vorhanden war, die Collegienhefte akademiſcher Lehrer mit unter ihre Schriften zu rechnen. Von dieſer Art ſcheinen die „Bücher" Weſels geweſen zu ſeyn, deren Luther als ſolcher gedenkt [3]), aus welchen er zu Erfurt Magiſter geworden. Dieſe Bücher, als vorbereitend zum Magiſterium, waren ohne Zweifel vorzugsweiſe philoſophiſchen, d. h. logiſchen, dialektiſchen, vielleicht auch mathematiſch-phyſikaliſchen Inhaltes. Von ihnen hat ſich, da ſie wohl ſpäter durch andere Lehrbücher verdrängt wurden, keine Spur erhalten. Flacius kannte von Weſel nur den Tractat über den Ablaß, hatte aber gehört, in Erfurt ſeyen auch die andern Schriften Weſels noch zu finden [4]). Dieß konnte im 16ten Jahrhunderte wenigſtens von den Schriften, die Weſel noch als Profeſſor verfaßte, vollkommen richtig ſeyn; allmählig aber verloren ſich dieſelben und im neunzehnten Jahrhundert hat ſich dort nichts mehr vorgefunden. Dr. H. A. Erhard, ſelbſt damals

1) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. Praef. LVIII: Nihilominus quum multa illorum exempla antea per universam Germaniam et Bohemiam essent dispersa, non potuit fieri, quin maxima illorum pars salva ad nostram aetatem transmitteretur.

2) Es wird ihm nachgerühmt, nicht bloß docendo, ſondern auch scribendo scholam Erphordensem non parum illustrasse. Flacius Catalog. test. ver. L. XVIII. t. II. p. 885.

3) S. oben S. 256.

4) Er ſagt am angef. Orte: Audio Erphordiae ejus scripta adhuc inveniri posse. Ego tantum ejus libellum contra indulgentias habeo.

Bibliothekar in Erfurt, ſagt [1]) (im J. 1827): „Man hat die Vermuthung geäußert, daß in Erfurt noch Handſchriften von Weſel ſeyn möchten; ich habe aber, nachdem alle vormaligen Kloſterbibliotheken in der jetzigen königlichen Bibliothek zu Erfurt vereinigt worden, dieſe Vermuthung nicht gegründet gefunden."

Von Weſel ſelbſt finden wir im Verhöre folgende vier Schriften ganz beſtimmt als die ſeinigen angegeben [2]):

1. Super modo obligationis legum humanarum ad quemdam Nicolaum de Bohemia (vel Polonia).
2. De potestate ecclesiastica.
3. De indulgentiis.
4. De jejunio.

Andere Tractate und Sendſchreiben, wenigſtens an die Böhmen oder irgend welche Häretiker und Schismatiker, will Weſel nicht geſchrieben haben [3]). Möglich wäre es, er hätte noch zwei Abhandlungen abgefaßt: die eine de processione spiritus sancti [4]), die andre de peccato mortali [5]); allein die Ausdrücke, ſowohl in der Frage: an scripserit, als in der Antwort: fatetur oder dicit, se scripsisse — ſind zu unbeſtimmt, um etwas ganz Sicheres daraus zu ſchließen. Es wäre möglich, daß Weſel über dieſe Gegenſtände auch nicht gerade eigene Tractate geſchrieben, ſondern ſie nur gelegentlich, wiewohl ausführlicher, in andern Schriften berührt hätte. Hat er aber ſolche Tractate geſchrieben, ſo ſind ſie ſpurlos verſchwunden. Daſſelbe iſt der Fall mit den Abhandlungen: super modo obligationis legum humanarum und de jejunio.

So haben wir alſo außer den von Andern überlieferten mündlichen Äußerungen Weſels und dem Fragmente ſeines Briefes an Reinhard von Sickingen, nur zwei größere Schriften von ihm: Den Tractat über den Ablaß, und den über die Autorität, Pflicht und Gewalt der kirchlichen Hirten.

1) Geſchichte des Wiederaufblühens, B. 1. S. 293.
2) Examen, art. 3.
3) Examen, art. 5.
4) Examen, art. 7.
5) Examen, art. 24.

1. Die von Weſel, wie wir früher gezeigt, wahrſcheinlich um das J. 1450[1]) bearbeitete *Disputatio adversus indulgentias* beſteht eigentlich aus zwei kleinen Aufſätzen, die, zu verſchiedenen Zeiten abgefaßt, jetzt ein Ganzes bilden, oder vielmehr ſie hat ein älteres kurzes Stück, ein compendium[2]), die Hauptthеſen Weſels über den Ablaß in ſich ſchließend, zur Grundlage, welches dann ſpäter bei fortgeſchrittener Erkenntniß von ihm weiter ausgeführt und im Einzelnen erläutert wurde[3]). Der Inhalt dieſes Tractates iſt oben vollſtändig dargelegt. Der einzige Abdruck, den wir davon haben, befindet ſich in Walchs Monimentis medii aevi, Goetting. 1757. Vol. II. fasc. 1. p. 111—156, und zwar verſichert Walch, ſich für dieſen Abdruck derſelben auf der königlichen Bibliothek zu Hannover befindlichen Handſchrift bedient zu haben, welche im Beſitze des Flacius war[4]). Das Werkchen exiſtirte etwa 306—7 Jahre, bis es durch den Druck in die größere Öffentlichkeit überging.

2. Das Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum, vermuthlich ſpäter, während der Paſtoralthätigkeit Weſels in Worms abgefaßt[5]), wurde zuerſt durch von der Hardt in einem, wahrſcheinlich dem 16ten Jahrhundert angehörigen, Druck aufgefunden[6]), in welchem der Tractat ohne Angabe des Verfaſſers den Titel hatte: Epistola cujusdam sacrarum litterarum studiosi responsiva, tractans de pontificii muneris functione et auctoritate superiorum in subditos et subditorum in superiores obedientia — und am Schluſſe eine Stelle aus Melanchthons Locis (Aus-

1) Siehe oben S. 282 f.

2) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 114—119, wo es dann am Schluſſe heißt: Hoc est compendium, quod volui huic tractatui inserere, in quo longius latiusque de indulgentiis sum dicturus.

3) Dieſe Ausführung befaßt a. a. O. S. 119—156.

4) Praef. p. LVIII: Libere nunc suo jure utatur libellus, ereptus ex tenebris et ex eodem codice, qui *Flacii* possessione fuit, descriptus, occupet locum, qui ipsi debetur.

5) Siehe oben S. 320.

6) *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVI.

gabe von 1521), als adpendix a typographo adjecta, beigefügt war: ein Umstand, welcher beweist, daß der Herausgeber dem Kreise der Freunde Luthers angehörte. Der gründliche Literator der Reformationszeit errieth bald den Verfasser, und wir haben dem ganzen Inhalt und vielen einzelnen Stellen zufolge, die besonders zu der Stellung Wesels in Worms passen, nicht zu zweifeln, daß der Tractat Weseln wirklich angehöre. Der ältere Abdruck ist mir nicht zu Gesichte gekommen. Einen neuen besorgte Walch in den Monimentis medii aevi Vol. II. fasc. 2. p. 115—162. Von der Hardt und Walch scheinen anzunehmen [1]), daß dieser Tractat derselbe war, welchen Wesel an den Nicolaus von Böhmen oder Polen richtete; auch ist derselbe an einen gleichgesinnten Mitbruder überschrieben[2]); allein das Schreiben an den Nicolaus verbreitete sich der Überschrift zufolge super modo obligationis legum humanarum, und obwohl dieser Gegenstand auch in unserer Abhandlung berührt ist, so wird doch dieselbe in Wesels Verhöre [3]) von einer andern de potestate ecclesiastica zu deutlich unterschieden, als daß wir sie identificiren sollten, und so ist als ziemlich gewiß anzunehmen, daß wir hier die im Verhör unter dem Titel de potestate ecclesiastica angeführte Abhandlung vor uns haben, und daß der charissimus confrater, den Wesel anredet, irgend ein anderer christlicher Mann, vielleicht ein Geistlicher oder Mönch in seiner Nähe, nicht aber der Hussite Nicolaus ist.

---

1) a. a. O. p. XVII sqq.

2) Er beginnt mit den Worten: Lectis tuis literis, charissime confrater, mirum in modum sum delectatus.

3) Art. 3.

Beilagen.

1.

Hans Böheim von Niklashauſen,

der heilige Jüngling genannt,

ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Nun hat man doch der gſchrifft ſo viel
Von alter und von nuwer ee,
Man darff kein zugniß furter me
Noch ſüchen die kappel und kluſen
Des ſackpfiffers von Nickelshuſen.

Sebaſtian Brant im Narrenſchiff:
von Verachtung der Gſchrift.

Hans Böheim (Behem) von Niklashauſen,

ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Schon oben [1]) hat uns der Gang der Erzählung auf dieſen merkwürdigen Menſchen geführt. Hier ſoll noch ausführlicher von ihm gehandelt und Alles mitgetheilt werden, was über ihn vorliegt. Und zwar veranlaßt mich hierzu nicht bloß die Auffindung einer gleichzeitigen, ja, wie es ſcheint, amtlichen Urkunde über ſein Weſen und Treiben, ſondern auch der innere Zuſammenhang, in dem die Sache mit der Aufgabe ſteht, welche ich mir in dieſer Schrift geſtellt habe. Es iſt bekannt, welche Bedeutung der Bauernkrieg der Reformation gegenüber hatte, wie er äußerlich mit ihr zuſammenhing, innerlich ſich von ihr unterſchied, welches ſchlimme Licht er auf ſie warf, und wie er von ihren Führern verworfen und geiſtig bekämpft ward: der Bauernkrieg war die Überſetzung der geiſtlichen Freiheit ins Politiſche, der wilde Fanatismus neben der geſunden Frömmigkeit, die Revolution neben der Reformation; die Reformation aber, weit entfernt, hierdurch aus ihren Bahnen geriſſen zu werden, bewährte vielmehr bei dieſem ungeheuern Stoß ihre höhere Kraft dadurch, daß ſie jetzt erſt zum vollen, reinen Bewußtſeyn deſſen hindurchdrang, was ſie war und was ſie ſollte. Wie nun die Reformation ihre tiefliegenden Vorbereitungen, ſo hatte auch jene Revolution ihre Vorſpiele, und während die Morgenröthe von jener aufgeht, erheben ſich auch die Feuerzeichen und Rauch-

1) S. 374 f.

säulen von dieser. Ja, wie die Reformatoren den zwickauer Propheten, dem Thomas Münzer und den andern Fanatikern des Bauernkrieges entgegentreten, fast in derselben Stellung finden wir auch die edleren vorreformatorischen Männer gegenüber den Vorbereitern gewaltsamer Umwälzungen zu ihrer Zeit.

Es ist nicht unsere Meinung, die Bewegungen des Landvolks im Anfange des 16ten Jahrhunderts theilnahmlos zu verdammen. Dieselben waren zum Theil durch unleidlichen Druck hervorgerufen und es lagen ihnen tiefe, lang und schmerzlich empfundene Bedürfnisse zum Grunde, was schon allein daraus hervorgeht, daß den Bauern ein guter Theil von dem, was sie damals stürmisch verlangten, im Laufe der Jahrhunderte gütlich gewährt worden ist. Aber unverkennbar ermangelte doch die ganze Bewegung der rechten Selbstverständigung und Besonnenheit; der Freiheitsdrang war mit unverdauten, utopischen, Staat und Kirche mit Vernichtung bedrohenden, Gleichheitsideen versetzt, der Widerstand gegen das Bestehende zu einem Alles auflösenden, zerstörungssüchtigen Fanatismus gesteigert, und der Muth war so wenig ein klarer und nachhaltiger, daß er fast immer zwischen wildem Trotz und feigem Kleinmuth schwankte. Es war ein trübes Gemische kräftiger, aber misverstandener Freiheitsgefühle, mächtig erregter, aber oft bis zur Herausforderung Gottes und zum Frevel gesteigerter Frömmigkeit, und nicht selten auch sehr weltlicher Gelüste und Begehrungen, welche, unzufrieden mit der gesetzlich geordneten Beschränkung, irgend einem unbekannten Glücke mit ungestümer Hast entgegenstrebten. Dasselbe unlautere Durcheinandergähren verschiedenartiger Elemente, gerechter Widerwille gegen vorhandene Verderbnisse und Misbräuche, richtige, oft überraschend treffende Erkenntniß dessen, was anders werden müßte, verbunden mit höchst verworrenen Gedanken über die Art, wie es anders werden könnte, mit überspannter eigener Aufregung und gewaltsamer Bearbeitung oder trügerischer Verführung des gemeinen Volkes finden wir auch in den Erscheinungen, die dem Bauernkriege unheilverkündend vorangingen.

Eines der merkwürdigſten unter dieſen Vorzeichen, vielleicht das bedeutſamſte, iſt dasjenige, von dem wir nun berichten werden.

In Niklashauſen, einem anſehnlichen, zwei Stunden von Wertheim in bergiger Gegend freundlich gelegenen, damals zu Oſtfranken und zur Diöceſe Würzburg gehörigen [1]), jetzt badiſchen Dorfe, ſtand um die Mitte der 70ger Jahre des 15. Jahrhunderts, namentlich im J. 1476, ein Jüngling aus dem gemeinen Volk auf [2]), der die bedenklichſten Lehren vortrug. Er hieß Johann und ward, wahrſcheinlich nach ſeinem Geburtslande, vielleicht auch nach ſeinen Meinungen, Behem, Böheim, der Böhme genannt. Ehe er ſich zum Propheten aufwarf, hatte er, wie es ſcheint als Bauernknecht, das Vieh gehütet, war aber zugleich als Muſikant, wie noch bis heute viele unſerer Muſiker und Muſikanten aus Böhmen zu kommen pflegen, mit der Trommel und Pfeife auf Märkten und Kirchweihen umhergezogen: daher hieß er der Pauker oder Pfeifer, das Pfeiferhänsle. Nachmals,

1) Tritheim im Chron. Spanh. ſagt: Rudolphus, Episcopus Herbipolensis, in cujus Parochia Niclashausen est — und in den Ann. Hirsaug.: apud Francos Orientales in dioecesi Wirtzburgensi.

2) Man vergleiche über ihn außer den Urkunden, die wir am Schluſſe dieſer Darſtellung folgen laſſen werden: die Nürnberger Chronik, geſchrieben von Anton Kreuzer, in Waldau's Beiträgen zur Geſch. v. Nürnberg III, 419. Müllner in ſeinen Nürnberger Annalen zum Jahre 1476. [Auszüge aus dieſen beiden Schriften, die mir nicht ſelbſt zugänglich waren, verdanke ich der Güte des Herrn Dr. Hagen.] Tritheim, ſowohl im Chronicon Spanhem. ad ann. 1476, S. 389 und 390 der Opp. historica, als in den Annal. Hirsaug. t. II. p. 486 sqq. (im Weſentlichen auch abgedruckt in *D'Argentré* Collectio judicior. de novis error. T. I. P. 2. p. 288—290). Lor. Frieß Hiſtorie der Biſchöfe zu Würzburg 1544. S. 852—855. Will Beitrag zur fränk. Kirchenhiſtorie in der Geſch. der Wiedertäufer, S. 57 ff. Benſen Geſchichte des Bauernkriegs in Oſtfranken, Erlangen 1840. S. 189—192. Hagen Deutſchlands lit. und relig. Verhältniſſe im Reformat. Zeitalter, B. 1. S. 170 und 171 Unter den Älteren geben die ausführlichſte Erzählung Tritheim und Frieß, unter den Neueren Benſen, der aber nur einen Auszug aus Frieß liefert.

da er ſich durch ſeine Reden unter dem Volke berühmt gemacht, nannten ſie ihn den „heiligen Jüngling [1])."

Dieſem Menſchen — ſo wird ſeine Bekehrung von einem Chroniſten erzählt — ward geſagt, wie vor etlichen Jahren ein heiliger Vater Barfüßer-Ordens in dieſes Land gekommen, darin gepredigt und alle Brettſpiele verbrannt hätte: da kam ihm zu Sinn — es war eben Mittfaſten — daß er, zu Ähnlichem berufen, ſeine Pauke auch verbrennen ſollte. Er that es im J. 1476 in dem unter dem Schloſſe Gamberg an der Tauber gelegenen Dorfe Niklashauſen, und fing von dieſer Stunde an, dem gemeinen Manne zu predigen und zu ſagen, wie ihm die Jungfrau Maria erſchienen und geboten, ſeine Pauke zu verbrennen, und während er bisher zu Tanz und Sünden gedient, ſollte er nun dem Volke durch Predigen dienen [2]). Aus der Offenbarung der heiligen Jungfrau aber, die ſich ihm in weißem Gewande, da er auf freiem Felde ſeine Heerde weidete, gezeigt haben ſollte [3]), entnahm er folgende Lehren [4]), welche er, keck und gewandt wie er war, dem Volke vortrug.

Es ſey eine Zeit der Heimſuchung: der Zorn Gottes drohe dem menſchlichen Geſchlechte, ſonderlich der Prieſterſchaft; nur durch ſein Gebet hätte er abgewendet, daß Gott nicht vor Kurzem ſchon Wein und Korn habe erfrieren laſſen [5]); die Menſchen

---

1) Die alte Urkunde nennt ihn Hanß Behem. Müllner ſagt ausdrücklich, er ſolle aus Böhmen gebürtig geweſen ſeyn. Tritheim bezeichnet ihn als tympanista quidam, brutorum pastor animalium, homo pauper et idiota, auch als pastor porcorum. Brant gibt ihm den Beinamen Sackpfeifer; der Chroniſt Kreuzer: ein Hirt, ein Pauker; Müllner ebenſo, womit er auch den Volksnamen Pfeiferhänsle verbindet. In der Überſchrift des Auszugs aus Tritheim bei d'Argentré iſt er ſonderbarer Weiſe Joannes Hanselinus (beides daſſelbe) genannt. Den Namen „der Jüngling" erhält er in der alten Urkunde, „heiliger Jüngling" bei Frieß.

2) So berichtet es Frieß a. a. O. S. 852.

3) Tritheim in *D'Argentré* Collect. p. 289.

4) Zuſammengeſtellt aus der alten Urkunde, aus Tritheim Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289 und Frieß S. 852.

5) Alte Urkunde.

ſollten von ihren Sünden abſtehen, ihren Schmuck, Halsbänder, ſeidene Schnüre, Bruſttücher und ſpitzige Schuhe ablegen, und nach Niklashauſen, ins Tauberthal, wallfahren; da wolle die Mutter Gottes mehr geehrt ſeyn, denn an irgend einem andern Orte [1]), da ſey die größte Gnade, wer da die Jungfrau Maria verehre, erlange vollkommenſte Vergebung der Sünden. Im Tauberthale ſey mehr Gnade, denn zu Rom oder irgendwo; wer da ſterbe, fahre von Stund an gen Himmel; auch die Kinder erlangten dieſe Gnade, und er wolle ſeine Treue verpfänden, daß er jede Seele, die in der Hölle wäre, mit der Hand herausführen werde [2]). Die geiſtliche und weltliche Herrſchaft ſey verdorben: die Kleriker in Geitz, Hochmuth und Wohlleben verſunken, die weltlichen Herren Dränger des Volks. „Der Kaiſer", ſagte er, „iſt ein Böſewicht und mit dem Papſt iſt es nichts. Der Kaiſer gibt den Fürſten, Grafen und Rittern Zoll und Auflegung über das gemeine Volk: ach weh, ihr armen Teufel [3])!" So, meinte er, könne es nicht bleiben. Es würde bald kein Papſt, kein Kaiſer, kein Fürſt, kein Biſchof, noch andre geiſtliche und weltliche Obrigkeit mehr, ſondern ein Jeder des Andern Bruder ſeyn [4]). „Die Fürſten, geiſtliche und weltliche, dürften nur ſo viel haben, als das gemeine Volk, dann hätten Alle genug; es müſſe noch dahin kommen, daß Fürſten und Herren um den Taglohn arbeiteten [5]). Die Fiſche in dem Waſſer, das Wild auf dem Felde ſollten Allen gemein ſeyn, Zölle, Weggelder, Frohndienſte, Zinſen, Steuern, Zehnten an geiſtliche und weltliche Herren wären gänzlich abzuſchaffen [6])." Vornehmlich erhob er ſeine drohende Stimme gegen die Geiſtlichen: „er wolle eher", ſagte er,

---

1) Alte Urkunde; Frieß S. 852.

2) Alte Urkunde.

3) Alte Urkunde.

4) Müllner Nürnb. Annalen z. J. 1476. Frieß S. 852.

5) Alte Urkunde.

6) Alte Urkunde; *Trith.* Chron. Spanh. Neque decimas dandas esse, neque census alicui. Ebenſo Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289. Frieß S. 852. 853.

„einen Juden beſſern, denn einen Geiſtlichen und Schriftgelehrten, und wenn ihm auch ein Prieſter Glauben ſchenke, ſo wie derſelbe wieder unter Seinesgleichen komme, werde es mit ihm nur um ſo ſchlimmer [1])." ... „Die Geiſtlichen haben zu viele Pfründen, ſie ſollten nie mehr, als je eine haben [2])." ... „Aber gehe hin", ſollte ihm die Mutter Gottes zu lehren geboten haben [3]), „und verkündige meinem gläubigen Volke, daß mein Sohn den Geitz, den Hochmuth und die Wolluſt der Prieſter nicht länger dulden kann und will; wenn ſie ſich nicht alsbald beſſern, ſo wird die ganze Welt um ihrer Sünden willen Noth leiden." Ja er ſah ſchon die Zeit, wo die Rache über die verdorbenen Prieſter kommen würde: „Sie werden erſchlagen werden", rief er aus, „und in Kurzem wird es dahin kommen, daß der Prieſter gerne ſeine Platte bedeckte mit der Hand, auf daß man ihn nicht kenne [4])." Schalten ihn die Prieſter einen Ketzer und drohten ihm mit dem Scheiterhaufen, ſo ſprach er: „Wüßten ſie, was ein Ketzer iſt, ſie würden ſich ſelbſt als Ketzer erkennen, nicht mich; verbrennen ſie mich aber, wehe ihnen! Sie werden inne werden, was ſie gethan haben, und es wird zu Ende ſeyn mit ihnen [5])." Auch den Bann achtete er für nichts, die prieſterliche Eheſcheidung hielt er für einen Eingriff in die Rechte Gottes, dem allein zukomme, die Ehe zu ſcheiden, und die Lehre vom Fegefeuer verwarf er, „denn", ſagte er wohl, „iſt ein Kaiſer oder Papſt fromm und werden ſie ſo an ihrem Ende erfunden, ſo fahren ſie unmittelbar zum Himmel, werden ſie aber bös erfunden, ſo fahren ſie unmittelbar in die Hölle, alſo, daß es kein Fegefeuer gibt [6])."

Dieſe Lehren ſtehen in jener Zeit ſo wenig iſolirt, daß wir zunächſt wohl nach ihrer Quelle fragen können. In dem

1) Alte Urkunde.
2) Ebendaſelbſt.
3) Tritheim bei d'Arg. S. 289.
4) Alte Urkunde.
5) Ebendaſelbſt.
6) Alles zuletzt Angeführte aus der alten Urkunde.

Kopfe des Hirtenjünglings werden ſie nicht gewachſen ſeyn [1]). Sie waren aber ſo verbreitet, daß er ſie auf verſchiedenen Wegen gewonnen haben konnte. Fürs Erſte ſehen wir uns auf das Vaterland des jungen Menſchen hingewieſen: er war höchſtwahrſcheinlich ein Böhme und konnte ſchon bei ſeiner Erziehung huſſitiſche Grundſätze eingeſogen haben [2]). Dann aber ſcheinen auch noch bei ſeinem Aufenthalt in Franken umherwandernde Oppoſitions-Männer und Aufwiegler auf ihn gewirkt und ihn zum Theil als ihr Werkzeug gebraucht zu haben. Tritheim nennt uns einen Bettelmönch, der ihm ſeine Lehren eingegeben und ihm oft, wenn er aus dem Fenſter predigte, in der Stube hinter ihm ſtehend, vorgeſagt habe, was er dem Volke verkünden ſollte [3]); es mag einer der ſtrengen, fanatiſchen Franciskaner geweſen ſeyn, von denen bekannt iſt, daß ſie in heftiger Oppoſition gegen die herrſchende Kirche ſtanden. Die älteſte Urkunde, die wir haben, erwähnt eines Begharden, der mit dem Jüngling in Verbindung war und ſich davon machte, als dieſer gefänglich eingezogen ward, aber auch feſtgenommen wurde. Möglicherweiſe können der Bettelmönch und der Begharde eine und dieſelbe Perſon ſeyn; vielleicht aber war hier auch ein Vereinigungspunct mehrerer Unzufriedenen. Auch der Pfarrer von Niklashauſen war, laut derſelben alten Urkunde, mit dem Pauker in Einverſtändniß und hatte öffentlich deſſen Wunder beſtä-

---

1) Tritheim ſagt in den Ann. Hirsaug. von Böheim: qui nescio, quo spiritu *suo* seductus, an *alieno*.

2) Kreuzer bei Waldau III, 419: „Er gab vor, die Jungfrau Maria hab' ihm ſolches geoffenbart; ich halt davor, er habe es von der Huſſen Jünger einem empfangen und gelernet."

3) Annal. Hirs.: Ferunt illum aliquoties hominis cujusdam claustralis mendici occulto susurro, quid praedicaret, edoctum, et ob id frequentius per fenestram loquebatur ad plebem, ut Doctorem suum ad aurem sine nota posset habere praesentem. Bei d'Arg. S. 288. Ebendaſelbſt S. 289 wird auch aus der Proceßgeſchichte des Paukers erzählt: Interrogatus per chordam, omnia ficta esse falsaque et ementita confessus est, et Monachum supradictum vagum, mendicum et versipellem excogitavisse omnia voce libera dixit.

tigt. Man steckte im Pfarrhofe und in der Kirche zu Niklashausen — offenbar mit Bewilligung des Pfarrers — des Nachts wiederhohlt Lichter auf, um eine Wallfahrt dahin zu bringen [1]).

Merkwürdiger sind die Wirkungen, die der Jüngling hervorbrachte. Für solche Lehren war in jener Zeit ein sehr günstiger Boden vorhanden, zunächst schon in Franken, dann aber auch weiterhin in Deutschland. In Franken hatte Huß gute Aufnahme, seine Ideen mannichfachen Anklang gefunden; es hatten hier im Laufe des 15ten Jahrhunderts bedeutende Männer verschiedener Art, Dichter, Humanisten, Rechtsgelehrte und Geistliche, für die freieren Zeitrichtungen gewirkt und bei der Zersplitterung der geistlichen und weltlichen Territorien, bei der verhältnißmäßig günstigern Stellung des Bürger- und Bauernstandes mit besonderm Erfolge gewirkt [2]); es waren hier, abgesehen von Gregor von Heimburg, der sich mehr in höheren Kreisen bewegte und ganz Deutschland angehörte, auch vorher schon Leute aufgetreten, die Ähnliches gewollt, wie Hans Böheim, und auch ihre Spuren zurückgelassen hatten. So hatte gegen die Mitte des 14ten Jahrhunderts unter der Regierung des Bischofs Otto ein Meister Conrad Hager, ein schriftkundiger Laie, zu Würzburg öffentlich gelehrt, das Opfergeld für Seelenmessen und Anderes, was man bei Begängnissen zu Trost und Gut der abgeschiedenen Seelen zu geben pflege, sey eine Simonie, Raub und Verhinderung des Almosens, das den Armen und Hungrigen zustünde, und wenn er eine ganze Stube voll Gulden hätte, nicht ein einziger dürfte nach seinem Tode für Meßfrohnen gegeben werden [3]). Zu derselben Zeit hatte der aus Nürnberg gebürtige Hermann Kuchner, der ein Beghardenprieſter genannt wird, zu Würzburg den Artikel vertheidigt, „daß die Päpste und Bischöfe ihres Amtes halber nicht größer

1) Alles dieß aus den Geständnissen der Gefangenen von Niklashausen in der unten mitzutheilenden Urkunde.

2) S. die weiteren Nachweisungen bei Hagen Deutschl. lit. und relig. Verh. B. 1. S. 164 ff.

3) Lor. Frießens Hist. der Bischöfe v. Würzburg S. 626.

oder mehr wären, denn andere Prieſter[1])." Beide hatten zwar im Laufe des Jahrs 1342 wiederrufen, aber ihre Grundſätze waren damit nicht ſo ſofort wieder aus den Gemüthern ausgetilgt. Um die Mitte des 15ten Jahrhunderts predigte aufs Neue ein Johann Müller huſſitiſche Lehren zu Windsheim, Neuſtadt an der Aiſch, Rotenburg an der Tauber und Onolzbach, hielt heimliche Verſammlungen und gewann viel Anhang unter dem gemeinen Mann; als Verfolgung drohte, entfloh der Meiſter, aber 130 ſeiner Anhänger wurden gefangen nach Würzburg geliefert und dort von dem Doctor heiliger Schrift Abt Joh. von Grumbach und dem Domprediger Mag. Antonius zum Wiederrufe gebracht[2]). Auch der Barfüßer, der vor dem Pauker in den Taubergegenden als Bußprediger aufgetreten war, mag Ähnliches gelehrt haben, und jedenfalls finden wir den ganzen Landſtrich von Begharden durchzogen, die das Volk überall gegen die Hierarchie bearbeiteten. Aber auch weiterhin in den benachbarten Landen war es nicht anders. Das Volk iſt, wie Tritheim ſagt[3]), „von Natur geneigt zum Neuen und ſtrebt immer, das Joch der Herrſchenden abzuſchütteln", es hört überall und zu jeder Zeit gerne die Lehren, die ihm Freiheit und Gleichheit, Entledigung von Druck und Laſten und Theilnahme an neuen Rechten verheißen und war natürlich in jenen Zeiten, da ſich der ganzen europäiſchen Menſchheit ein Gefühl des Unbehagens, eine lebhafte Erwartung bedeutender Umgeſtaltungen bemächtigt hatte, beſonders offen dafür. „Sie hörten ihn", wie derſelbe Tritheim ſagt[4]), „um ſo lieber, je mehr er die geiſtlichen Freiheiten und die Herrſchaft der Fürſten anzugreifen und herunterzuſetzen ſich herausnahm." So geſchah es, daß zuerſt aus der Nachbarſchaft, aus dem Tauberthal und Schüpfergrund, dann auch aus weiten Kreiſen das Volk zu dem neuen Prediger, der bald für einen Propheten galt, zuſammenſtrömte. Nicht

1) Ebendaſelbſt S. 626.

2) L. Frieß a. a. O. S. 801. Frieß ſetzt die Sache ins J. 1446.

3) In den Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289.

4) Im Chron. Spanhem. p. 390.

nur aus dem ganzen östlichen Franken, auch aus Baiern und Schwaben, aus dem Elsaß und den Rheingegenden, aus der Wetterau, Hessen und dem Fuldaischen [1]), aus Thüringen, Sachsen und Meißen kamen sie [2]): die Handwerksgesellen, wie es uns ein Chronist sehr anschaulich berichtet [3]), liefen aus den Werkstätten, die Bauernknechte vom Pflug, die Grasemägde mit ihren Sicheln, alle ohne Urlaub ihrer Meister und Herren, und wanderten in den Kleidern, darin sie die Tobsucht ergriffen hatte; die Wenigsten hatten Zehrung, aber die, bei denen sie einkehrten, versahen sie mit Essen und Trinken und war der Gruß unter ihnen nicht anders, denn Bruder und Schwester. Fast jede Frau oder Dirne ließ ihren Zopf zu Niklashausen, als einen unnützen, frevelhaften Putz. Besonders stark war der Zudrang an Sonn- und Feiertagen [4]), und bisweilen sollen zehn-, zwanzig-, ja dreißigtausend Menschen [5]) bei Niklashausen zusammen gekommen seyn. Für eine solche Masse bot das Dorf keine Unterkunft, sie lagerten sich also außerhalb desselben: es stellten sich Wirthe, Köche, Krämer und Handwerksleute mit ihrer Handthierung ein und das Ganze hatte das Ansehen eines großen Feldlagers [6]). Natürlich ging es da ohne Unordnungen und Ausschweifungen nicht ab und wir müßten es uns denken, wenn es auch Tritheim nicht ausdrücklich sagte: „es kam viel Unreines vor [7])."

Wenn nun ein ansehnlicher Haufe beisammen war, so trat der Prophet auf; er stellte sich auf einen erhöhten Ort, auf eine

---

1) ex Buchonia.

2) Frieß S. 853. Tritheim Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 286.

3) Frieß a. a. O.

4) Frieß S. 853.

5) Müllner gibt 40,000 an. Ebenso Frieß S. 853. Tritheim 10, 20 bis 30,000.

6) Frieß ebendaselbst.

7) Jacebant homines utriusque sexus et aetatis noctu in campis, pratis et nemoribus vicinis et *multae fiebant impuritates*. Chron. Spanh. p. 390.

umgewandte Kufe [1]), oder beſtieg ſelbſt einen Baum [2]); beſonders gerne aber ſoll er aus dem Fenſter gepredigt haben, weil da ſein Meiſter, der Bettelmönch oder der Pfarrer, ungeſehen hinter ihm ſtehen und ihm nachhelfen konnte [3]). Tritheim ſagt zwar von ihm, er habe weder zuſammenhängend denken, noch ordentlich reden können [4]); doch muß etwas Ergreifendes und Volksmäßiges in ſeiner Rede geweſen ſeyn, ſonſt hätte er ſo große Wirkungen nicht hervorbringen können, und an Kühnheit wird es ihm gewiß nicht gefehlt haben. War die Rede beendigt, ſo pflegte er das Volk aufzufordern, am nächſten Sonn- oder Feiertage wiederzukommen: da würden zweimal ſoviel Menſchen da ſeyn, als jetzt [5]).

Das Volk wurde gewaltig erregt, ſo von dem Inhalte ſeiner Reden, wie wir ihn oben bezeichnet, als von der Art ſeines Auftretens. Sie hielten ihn für einen Propheten und gotterweckten Lehrer der Wahrheit [6]), ſie nannten ihn den heiligen Jüngling. Zu Holzkirchen fiel einer von ihm auf die Kniee [7]), den abſolvirte er und wieß ihn dann an den [mit ihm einverſtandenen] Pfarrer von Niklashauſen. Auch viele Andere ſollen knieend ſeinen Seegen erfleht haben mit den Worten: Bitte für mich heiliger Mann! oder: O du Mann Gottes, ſey

1) Frieß S. 853.

2) Tritheim im d. Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 288: Publice in campis et in pratis, nonnunquam etiam per fenestram e domuncula aliqua rusticana et *in arboribus* praedicabat.

3) Tritheim Ann. Hirs. a. a. O. S. 288. Die Stelle ſelbſt ſiehe oben S. 427. Außerdem Tritheim im Chron. Spanh.: Stabat homo ille fatuus in domo aliqua et per fenestram, quodam fugitivo monacho verbum suggerente, populo praedicabat. Und Frieß: Gewöhnlich ſtund der Pfarrer im Dorfe bei ihm, der ihm einbließ.

4) Annal. Hirs. a. a. O. Cum nec loqui potuerit, nec apte ad propositum aliquid cogitare.

5) Frieß a. a. O. S. 853.

6) Tritheim ſagt: Miserum hominem flexis in terram genibus adorabant, clamantes, eo audiente et tolerante: Vir sancte, miserere nobis. Chron. Spanh. p. 390.

7) Alte Urkunde.

uns gnädig und erbarme dich unser! — worauf er dann mit etwas erhobener Hand das Kreuzeszeichen gegen die Flehenden zu machen gewohnt gewesen sey [1]). Alle aber wollten den heiligen Mann Gottes sehen, sprechen, berühren; denn wer nur seine Kleider betastet hatte, hielt sich für beglückt und geheiligt: es war oft ein solches Gedränge um ihn, daß er weder essen, noch trinken, noch andre natürliche Bedürfnisse befriedigen konnte [2]). Auch Andenken und Reliquien wollte man von ihm haben: seine Mütze ward zerfetzt, seine Kleider wurden ihm vom Leibe geschnitten und gerissen, und nur zu oft kostete ihn diese gränzenlose Verehrung eine neue Bekleidung, die aber immer von den reichen Gaben der Zuströmenden leicht angeschafft werden konnte [3]). Denn es wurden, wie an einem Wallfahrtsorte, reichliche Gelder, Kleinodien und Kleider dargebracht, Wachskerzen gestiftet und Ähnliches geschenkt [4]).

Endlich fehlte es auch an dem nicht, was eine derartige Aufregung überhaupt und jene Zeit insbesondere mit sich brachte, an gemachten und vorgespiegelten Wundern [5]). Zu Niklashausen sollte ein ertrunkenes Kind wieder lebendig, zu Ostheim ein Lahmer gerade, zu Korzenberg ein Blindgeborener sehend, und wieder zu Niklashausen ein Stummer redend geworden seyn; ja in der Nähe dieses Ortes sollte auf einem Berge, wo sonst nie zuvor Wasser gewesen, eine Quelle entsprungen und in

---

1) Tritheim bei d'Arg. S. 289. Frieß S. 853.

2) Tritheim ebendas. S. 288.

3) Tritheim ebendas. S. 288, und Chron. Spanh. p. 390, wo es heißt: Sed et pecias vestimentorum ejus pro sanctuario et reliquiis diripiebant, seque felicem aestimabat, qui eum tangere, videre vel audire meruisset. Frieß S. 853: Der Pauker zog in einer zottigen Kappen auf, davon wurden ihm von den Wallern die Zotten abgerissen, und wer ein kleines Stücklein von einem Zotten gehaben mochte, der meinete er hätte das Heu aus der Krippen zu Bethlehem oder sonst ein köstlich Heiligthum.

4) Tritheim im Chr. Spanhemiense: Multae pecuniae oblatae, *miracula conficta* et multa contra puritatem Christianae fidei patrata. Die einzelnen fingirten Wunder erzählt die unten mitzutheilende amtliche Urkunde.

5) Frieß S. 853.

der Nacht durch einen besonderen Fluß wieder bergauf gerückt worden seyn. Kurz Alles mußte zusammen wirken, um das Tauberthal als den heiligsten Gnaden- und Ablaßort darzustellen, wirksamer als irgend ein anderer: Niklashausen wurde über Rom gesetzt und der Prophet geberdete sich an seinem Wohnsitze nicht anders, denn ein über den Papst weit erhabener Stellvertreter Gottes. So kam der schwärmerische Jüngling zuletzt selbst wieder bei dem an, von dessen Bekämpfung er ausgegangen war. Die Hierarchie bestreitend, constituirte er in eigener Person eine höchst willkührliche, rohe Hierarchie des freien Geistes und gründete dieselbe mit den nämlichen schlechten Mitteln, die bisher oft von der Priesterherrschaft gegen das Volk gebraucht worden waren; Buße predigend, veranlaßte er unter dem Volke nur Unordnungen und Ausschweifungen; Freiheit und Gleichheit verheißend, täuschte er das Volk mit allerlei Spuk von Mirakeln, nahm ihm das Geld ab und ließ sich selbst als Abgott verehren. In wenigen Beispielen zeigt sich eine sonderbarere und traurigere Mischung von Wahrheitsdrang, Freiheitseifer, Schwärmerei und Fanatismus.

Natürlich konnte die Obrigkeit dieses Treiben nicht ruhig mit ansehen. Nicht bloß die benachbarten geistlichen Herren, die Bischöfe von Würzburg und Mainz, untersagten den Ihrigen, nach Niklashausen zu laufen, auch der weltliche Rath zu Nürnberg ließ solches in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten, weßhalb auch die Herren von Nürnberg von Papst Sixtus in einer am 14ten Febr. 1482 ausgefertigen Bulle höchlich belobt wurden[1]). Aber es kam für den Bischof von

1) Kreuzer: „Da verboten die von Nürnberg den Ihren bei schwerer Straf, gen Niklashausen nit zu laufen, noch zu wallen, davon ein Rath zu Nürnberg groß Lob erlangt vom Papst." Müllner: „Der Rath zu Nürnberg hat allen Burgern und Unterthanen in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten lassen, gen Niclashausen nicht zu wallen oder laufen; das hat hernach Papst Sixtus in einer an den Rath den 14. Febr. 1482 ausgefertigten Bull höchlich gelobet." Ähnlich Frieß S. 853, welcher noch angibt, es sey die Sage gegangen, daß der Prophet unter dem Einfluß eines Schwarzkünstlers oder Teufelsbanners gestanden, der ihm in weißem Kleid und Gestalt

Würzburg auch noch eine besondere Veranlassung hinzu, thätig einzuschreiten. Am Sonntage vor St. Kilianstag [einem besonders hohen Festtage für Würzburg und seine Diöcese] predigte der Pauker abermals und gebot am Schluß, am nächsten Samstag gegen Abend sollten alle Männer wiederkommen: er habe ihnen auf Befehl der heiligen Jungfrau drei Worte zu sagen; sie sollten ihre Waffen mit bringen, aber Weib und Kind daheim lassen [1]). Um dem offenen Aufruhr, der hiermit beabsichtigt war, zuvorzukommen, schickte Bischof Rudolph von Würzburg in einer folgenden Nacht 34 Reiter nach Niklashausen; die überfielen den Pauker im Schlaf und führten ihn zu Pferd nach Würzburg. Schon waren 4000 Waller da; als sie sahen, daß man ihren Propheten wegführen wollte, setzten sie sich zur Wehre, aber vergeblich; nur das Pferd eines Reiters ward von einem Bauern schwer verwundet. Die Entfernteren wußten von der Abführung des Propheten nichts; es kam also am bestimmten Samstag eine gewaltige Masse von Männern nach Niklashausen; man schätzte sie auf 34,000. Als sie die Gefangennehmung des heiligen Jünglings erfuhren, zogen Manche wieder heim; Andre, die näher mit ihm verbunden waren, wollten ihm helfen. Einer trat auf, der einen Befehl der h. Dreifaltigkeit erhalten haben wollte des Inhaltes, die Brüder sollten mit ihren Kerzen und Wehren vor das Schloß Würzburg ziehen, es werde sich vor ihnen aufthun. Also erhoben sich bei 10,000, nach Andern eine geringere Zahl, und zogen bewaffnet, wiewohl dürftig, nach Würzburg; sie erschienen, Hunderte von ihnen mit brennenden Kerzen, halb als fromme Waller, halb als gewaltthätige Empörer vor der bischöflichen Stadt [2]). Füh-

---

der Jungfrau Maria zu erscheinen pflegte; eine Sage, die dann wohl auch von der Geistlichkeit wider ihn benutzt wurde.

1) S. die ganze Erzählung bei Frieß S. 853 und 854.

2) Müllner: „Es sind über 3000 Personen für das Schloß zu Würzburg kommen, haben über 100 brennende Kerzen getragen und ihn erbitten wollen; es war umsonst." Frieß gibt S. 854 mehr, nämlich 400 Waller mit brennenden Kerzen an.

rer des Haufens waren nicht bloß einige Bauern, sondern auch, was auf die Bedeutung der Sache schließen läßt, ähnlich wie später im Bauernkriege, zwei Ritter, Kunz und Michel von Thunfeld, Vater und Sohn. Der Bischof schickte ihnen seinen Marschall, Georg von Gebsattel, entgegen; dem erklärten sie, sie begehrten den heiligen Jüngling: gebe ihn der Bischof freiwillig, gut; wo nicht, so wollten sie ihn mit Gewalt erledigen. Während dessen ward nach dem Marschall mit Steinen geworfen und es gelang ihm noch eben, zu entweichen. Nun ließ der Bischof einige Büchsen hinausziehen, und sendete von Neuem Conrad von Hutten an die Bauern; der zeigte ihnen an, der Bischof gedenke den Pauker nicht frei zu geben, sondern gebührend zu bestrafen, und gebot allen würzburgischen Unterthanen, bei ihren Pflichten und Eiden wieder heim zu ziehen, wenn nicht, so hätten sie sich alle Folgen selbst zuzumessen. Hierauf zogen die würzburger Bauern einhellig weg; die wertheimischen und andre aus dem Taubergrund nahmen ihren Rückzug in geschlossenen Haufen. Als aber der Bischof hörte, in dem Haufen befänden sich mehrere Hauptaufwiegler, schickte er ihnen einige Pferde nach, diese zu greifen. Die Bauern wehrten sich und es wurden 12 erstochen; viele flohen nach Büttelbrunn in die Kirche, mußten sich aber ergeben und wurden nach Würzburg in die Thürme gebracht [1]).

Auch der Pfarrer von Niklashausen und der Begharde, mit dem Hans Böheim in Verbindung stand, waren gefänglich eingezogen worden [2]). Wir haben noch in der alten, und in diesem Theil ohne Zweifel amtlichen, Urkunde ein Bekenntniß der Gefangenen. Sie sagten aus: man habe zu Anfang des Handels mehrmals im Pfarrhof und in der Kirche zu Niklashausen des Nachts Lichter aufgesteckt, um dadurch eine Wallfahrt zu veranlassen; die Wunder seyen unwahr: das Kind zu Niklashausen sey nicht wirklich ertrunken und der Mann zu Ostheim nicht lahm gewesen; das Kind zu Korzenberg habe bis heute

1) Frieß S. 854.

2) Alte Urkunde.

ein blödes Gesicht, und der angebliche Stumme habe sich nur so gestellt, um Geld zu bekommen; alles aber sey nur geschehen, um das Volk zu reitzen und zu verführen. Auch der Pfarrer bekannte, er habe diese und andre Zeichen und Mirakel als wahr verkündigt, ohne in der That von ihrer Wahrheit eine sichere Kunde gehabt zu haben. Weiter gaben die Gefangenen zu Protokoll, es habe ein Bauer zu Niklashausen den Jungfrauen die Haare abgeschnitten, was doch nur den Klosterfrauen zukomme; ein anderer Bauer sey nach des Jünglings Gefangennehmung aufgetreten, und habe viele fremde und unchristliche Dinge wider die Ordnung der heiligen christlichen Kirche gesagt. Dieß scheint der nämliche gewesen zu seyn, welcher im Namen der heiligen Dreifaltigkeit dazu aufforderte, gegen Würzburg zu ziehen [1]).

Als nun Alle ein reuiges Bekenntniß ablegten — selbst der Beghарde scheint dem Pauker untreu geworden zu seyn, denn er hatte gleich nach dessen Gefangennehmung entfliehen wollen [2]) — entließ der Bischof nach einigen Tagen sämmtliche Gefangene auf Urfehde, bis auf drei Mann, den Pauker selbst, den einen Bauer, der im Namen der Dreinigkeit den Zug nach Würzburg geboten, und den andern, der des würzburgischen Reiters Pferd verwundet [3]). Diese Drei erwarteten nun ihr Gericht.

Der Bischof Rudolph, der Letzte aus dem Geschlechte von Schernberg, war sonst kein strenger Herr, er wird vielmehr gerühmt als „ein vernünftiger, weiser, friedlicher und wahrhaftiger Fürst, der seine Unterthanen fast lieb hatte" [4]); aber hier

1) Frieß S. 854.

2) Alte Urkunde.

3) Frieß S. 854.

4) Frieß Gesch. der Bisch. v. Würzb. S. 864. Der Bischof Rudolph † am 19ten April 1495. Frieß erzählt von ihm folgende Anekdote. Als er einst schwach war und die Domherren ihn baten, er möge sich aus ihrer Mitte einen tauglichen Mann wählen, die Bürden der Regierung zu theilen, ließ er sie vor sich kommen, nahm sein Baret zur Hand und sagte: wen er für tüchtig halte, dem werde er dasselbe aufsetzen. Nachdem er nun die Domherren der Reihe nach betrachtet, setzte er das Baret wieder auf sein eigenes Haupt und sprach:

war ein Fall, wo es kaum möglich war, Gnade eintreten zu laſſen, wo das Recht und die Klugheit forderten, ein Beiſpiel zu geben. Es wurden alſo die beiden Bauern zum Tode mit dem Schwert, der Pauker ſelbſt zum Feuertode verurtheilt [1]); auch Kunz von Thunfeld, der Hauptführer der Bauern, ging nicht leer aus: er mußte, nachdem er ſich vorher dem Biſchofe zu Gnaden geſtellt hatte und vielfache Fürbitte ſeiner Verwandten eingetreten war, mehrere ſeiner Beſitzungen dem Stifte Würzburg zu Lehn vermachen [2]).

Merkwürdig iſt noch die **Vollziehung des Urtheils** ſelbſt. Wir können auch hierüber den Bericht eines wenigſtens nicht viel ſpäter Lebenden geben, des frommen Tritheim [3]), welcher zu Anfange des 16ten Jahrhunderts [4]) Abt des Kloſters St. Jacob zu Würzburg war, deſſelben Kloſters, hinter welchem auf einem freien Platze die Execution vorgenommen worden war [5]). Er erzählt uns, ohne Zweifel nach der Ausſage von Augenzeugen, Folgendes. Es gab bei der Verurtheilung des Paukers in Würzburg auch verſtändigere Leute, denen es bei der Sache nicht recht wohl zu Muthe war, obgleich aus verſchiedenen Urſachen. Die Einen — und dazu gehörten ſehr viele würzburger Bürger — trugen darum, weil ihr übereilter Glaube in der Sache etwas Göttliches anerkannte, große

„Iſt es wahr, wie ich höre und die Leute ſagen ſollen, ſo weiß ich, lieber Rudolph, niemand anders, dem dieß Baret baß anſtehe, und der es ehrlicher verdient habe, denn du; darum behalt es auch noch länger." — „Daraus", fügt Frieß S. 865. hinzu, „die Capitel-Herren ſein wacker unermüdet Herz und ſtandhaft Gemüth vermerket, und etwas ſchamroth von ihm abgetreten und heimgegangen ſeyn."

1) Frieß S. 854. Das Todesurtheil des Paukers kam nicht ohne Widerſtreben der öffentlichen Meinung und, wie es ſcheint, auch der Umgebungen des Biſchofs zu Stande. Tritheim bei d'Arg. S. 289.

2) Die Urkunde hierüber findet ſich bei Frieß S. 854.

3) In den Annal. Hirsaug. bei *D'Argentré* p. 289 und 290.

4) Seit dem 15. Oct. 1506. Cave Hist. liter. t. II. p. 203, in Append. H. Wharton.

5) Ductus est ergo, ſagt Tritheim, in eam planitiem, quae retro Monasterium est meum, circa domum leprosorum.

Scheu, die Hinrichtung des Jünglings gut zu heißen, und erwarteten, wenn man dieſelbe verſuchen doch wollte, eine göttliche Rettung, oder, wenn man ſie wirklich vollzöge, ein baldiges Strafgericht. Die Andern, wozu der Biſchof und ſein Klerus gehörte, fürchteten dagegen, weil ſie den Verurtheilten für ein Werkzeug des Teufels hielten, einen teufliſchen Spuk oder Trug. Dennoch blieb es beim Todesurtheil. Der Jüngling wurde alſo hinausgeführt auf den ebenen Platz hinter dem Jacobs-Kloſter in der Nähe des Spitals [1]), wo faſt alle Bürger in Waffen gegenwärtig waren. Er ſaß gebunden, um den Flammen übergeben zu werden. Inzwiſchen wurden die beiden andern Übelthäter enthauptet. Da fragte der Jüngling den Scharfrichter: „Wirſt du auch mir alſo thun?" — „Nein", erwiederte der Scharfrichter, „für dich iſt ein anderes Bad zugerichtet." Denn der Verurtheilte hatte den Scheiterhaufen entweder noch nicht erblickt, oder nicht für das erkannt, was er war. Als er nun aber an den Pfahl gebunden wurde, ſang er mit lauter Stimme einige Lieder oder Verſe auf die heilige Jungfrau, in deutſcher Sprache [2]). Manche unter den Anweſenden hielten den Jüngling, als einen Heiligen, auch jetzt noch für unverbrennbar, und fürchteten ſich, nahe zu ſtehen, weil ſie meinten, das Feuer könnte, durch göttliche Macht aus einander geſchleudert, auch ſie ergreifen; ebenſo trugen auch Andere noch Scheu vor einem Teufelsſpuk und der Scharfrichter, der zu den Letztern gehörte, hatte dem Delinquenten alle Haare glatt abgeſchnitten, damit ſich nichts Dämoniſches da hinein verſtecken könnte. Der Jüngling ſelbſt, an den Pfahl befeſtigt, ſetzte ſeinen Geſang fort. Als aber das Feuer untergelegt war und er die Glut ſpürte, ſchrie er dreimal mit kläglicher Stimme: „Duweh, Duweh, Duweh!" Alsbald erſtickte das Feuer ſeine Stimme und er ſelbſt wurde von den verzehrenden Flammen in Aſche aufgelöſt. Dieſe Aſche, damit ſich nicht auch daran doch der

1) circa domum leprosorum.

2) Carmina quaedam seu rythmos de Domina nostra, in lingua Theutonica compositos alta voce canebat.

Aberglaube hänge, mußte der Scharfrichter in den Main werfen. Wunderbares kam im ganzen Verlaufe nichts vor, nichts, was die Unschuld des zu Verbrennenden oder Verbrannten hätte beweisen können. Also hörte von da an nach kurzer Frist der Zulauf des Volkes nach Niklashausen auf [1]).

Daß die ganze Erscheinung ein Vorspiel des Bauernkrieges war und mit den späteren Bewegungen die genaueste Verwandtschaft hatte, wird nun niemand leugnen. Die Grundsätze waren fast dieselben, nur daß später, da sich das Excentrische des ersten Anlaufs schon etwas gelegt hatte, die Forderungen der Bauerschaft, wenigstens wie sie in den zwölf Artikeln [2]) ausgesprochen sind, gemäßigter waren; ebenso sehen wir hier auch die nämlichen Mittel angewendet und das nämliche Ergebniß eintreten, wie später. Ungefähr wie Münzer und Andre, so benimmt sich auch der Pauker, anfänglich trotzig und fanatisch, zuletzt kleinmüthig, unendlich verschieden von Huß und andern wahren Märtyrern. Auch das Urtheil der, obwohl freimüthigen, doch besonnenen Zeitgenossen war über diese Unternehmung nicht viel anders, als das der Reformatoren über die Bauernaufstände ihrer Zeit. Sebastian Brant, der sonst so freisinnige Mann, will den Propheten gewiß nicht loben, wenn er in seinem um 1494, also 18 Jahre nach der würzburger Tragödie, erschienenen Narrenschiff von dem „Sackpfiffer von Nickelshusen" spricht [3]) und sagt: wer sich an die Schrift alten und neuen

1) Fries S. 854: Das Laufen nach Niklashausen währete noch einige Wochen, darnach gings durch Verbot der Obrigkeit gar ab.

2) Die früheren 12 Artikel der Bauerschaft vom J. 1513 findet man in Bensens Gesch. des Bauernskriegs S. 50, die späteren vom J. 1525 in Luthers Werken, Walch. Ausg. Th. 16. S. 25. In den erstern stimmt mit Böheims Predigten überein Art. 7: Jedem Priester nur eine Pfründe zu lassen; Art. 8: Vogelfang, Fischfang, Jagd und Holzung frei zu machen; Art. 9: Alle unbilligen Steuern und Zölle aufzuheben. In den spateren dasselbe, nur etwas ausführlicher und zum Theil modificirter, ausgesprochen in den Artikeln 2. 4. 5. 6. 8.

3) Übrigens deutet auch der Umstand, daß noch Brant in seinem so viel

Teſtaments halte, der bedürfe kein weiteres Zeugniß und brauche nicht die Kapelle und Klauſe des Sackpfeifers aufzuſuchen. Mit welcher Verwerfung Tritheim, der, wenn auch nicht zu den eigentlich reformatoriſchen, doch zu den erleuchtetſten und ernſteſten Männern ſeiner Zeit gehört und mit dem herrſchenden Klerus nichts weniger als zufrieden war, — mit welcher Verwerfung er von dem Propheten ſpricht, haben wir vielfach geſehen. Nicht anders aber würden auch die Vorläufer der Reformation im engern Sinne, die, mit denen wir uns hier beſonders beſchäftigen, über die Sache geurtheilt haben, wenn ſie von derſelben Kunde gehabt hätten.

Noch bleibt uns Eines übrig, die alten, bisher ungedruckten, Documente mitzutheilen, die ſich auf den Handel beziehen. Es ſind zwei Stücke: das erſte gibt eine kurze Notiz von der Geſchichte überhaupt, namentlich von den Lehren Böheims, das zweite enthält die Geſtändniſſe der Gefangenen. Beide ſind in ſolcher Sprache abgefaßt und mit ſolcher Schrift geſchrieben, daß wir ſie als gleichzeitig mit dem Vorfalle ſelbſt betrachten dürfen. Sie befinden ſich in einem Bande der bonner Univerſitätsbibliothek, der als Geſchenk des verſtorbenen Conſiſt. Rath Bruch in Köln dahin gekommen iſt, und verſchiedene gedruckte und ungedruckte Stücke zur Kirchengeſchichte enthält. Das Buch ſteht unter der Rubrik Historia Ordin. relig. Nro. 466, b. Die Urkunden aber, die wir vorlegen werden, ſchließen ſich daſelbſt unmittelbar an die handſchriftliche Erzählung von dem Ketzerproceſſe Weſels an, die ich oben auch benutzt habe. Bei der Entzifferung manches Schwerleſerlichen iſt mir die Güte unſeres, dieſer Dinge kundigen, Herrn Dr. Hahn behülflich geweſen. Einzelnes iſt jedoch deſſen ungeachtet unleſerlich oder zweifelhaft geblieben.

ſpäter abgefaßten populären Gedichte von der Sache ſpricht, auf die allgemeinere Wichtigkeit derſelben.

1.

Handell Hanßen Behem zu Niclaeßhuſſenn.

Zum Erſtenn underſtet er ſich one underlaß vor dem folck zu predigen und zu ſagen in maſſen wie hie nach geſchriben ſtatt.

Item [1]) wie im die junffraw maria die mutter gotteß erſchynen ſin ſall zu verſteen geben hab den zorn gotteß wydder menſchlich geſlecht und ſunderlich wydder die prieſterſchaft.

Item daß gott darumb ſin ſtraff hat thon wollen win und korn uff crucis erfrorn ſolt ſin das [2]) hab er gewendt durch ſin gebett.

Item wie ſo groß volkommen gnade im Tauberſſtalle [3]) und meher ſin ſall dan zu Rome aber an eynchem ende.

Item welchs menſch den Tuberthall begryfft [4]) der erlange auch all volkommelich gnade, und wan er ſterbe ſo fare er von mond [5]) uff zu Hymmell.

Item welchs menſch nyt in die kirch kommen kan alß dan die cleyn iſt, nichts deſtmynder erlange er die gnade.

Item er woll deß ſin thru zu phan ſetzen [6]) und were eyn ſele in der heln [7]) ſo wolt er ſy myt der hant heruß furen.

---

1) Zu Anfange jedes Abſätzchens iſt ein nicht eigentlich leſerliches Zeichen, welches ich, da es offenbar nicht ein Zahlzeichen, weil überall gleich, iſt, durch das auch ſonſt gewöhnliche „Item" wiedergegeben habe.

2) Dieſes Wort iſt zweifelhaft, der Sinn wird aber, da alle andern Worte richtig ſind, getroffen ſeyn.

3) Tauberthale.

4) welcher Menſch in das Tauberthal kommt.

5) Das Wort „Mond" iſt ganz deutlich; freilich ſollte man eher erwarten von der „Erde" auf, oder von „Stund' an", allein die Buchſtaben laſſen nicht füglich eine andre Lesart zu. Sollte vielleicht in dem Worte ein Nachklang manichäiſcher Vorſtellungen liegen, wie wir ſie bei manchen ſchwärmeriſchen Parteien des Mittelalters finden?

6) ſeine Treue zum Pfand ſetzen.

7) Hölle.

Item wie der keyser eyn böβwicht sy und myt dem Babst ist eβ nůst.

Item der keyser geb eynem fursten graven und rytter und knecht geistlich und welntlich zoll und uflegung uber daβ gemeyn volck ach we ir armen tůbel.

Item die geistlichen haben vil prynden sall nyt sin. Sollen nyt meher haben dan von eynem mall zum andern.

Item sy werden erslagen und in kurtz wurt eβ darzu kommen daβ der priester mocht die platt bedecken myt der hant dett er gern daβ man in nyt kennet.

Item wie die fisch in dem wasser und daβ wilt uff dem felde sallen gemein sin.

Item wie daβ die fursten geistlich und werntlich auch graven und rytter so vil haben hetten daβ die gemeyn so hetten wir glich alle genungk daβ dan geschehen muβ [1]).

Item eβ kompt dar zu daβ die fursten und hern noch umb eynen taglone mussen arbeitten.

Item vom Babst halt er wenick, deβ glichen vom keyser dan sy der babst frome, und werde dar in funden an synem letzsten ende, deβ glichen der keiβer so farn sy on myttel zu hymmel, werden sy aber boeβ funden so farn sy on myttel in die helle, also daβ er nichts vom fegefuer helt.

Item er will die juden ee besseren dan geistlichen und schristrichen [2]), und wan schone eyn priester im glauben gebe, so er widder heym kompt, setzen sich zweyn ader dry uber ine und cleuben [3]) im die orn allβ vol daβ eβ vil besser [4]) wurtt dan vor.

---

1) d. h. Wie die Fürsten, Grafen und Ritter so viel zu haben hätten, haben sollten, als die Gemeinen, so hätten wir alle genug, was dann auch geschehen soll.

2) die Schriftreichen, Schriftgelehrten.

3) Über das Wort „kleuben" s. Schmellers Baiersches Wörterbuch 2, 349. Die Wortbedeutung ist mir nicht recht deutlich; der Sinn aber muβ wohl seyn: sie schwatzen ihm die Ohren voll.

4) Besser hier daβ, ärger d. h. schlimmer.

Item die prieſter ſagen ich ſy eyn ketzer und wollen mich verbrennen, wuſten ſy waß eyn ketzer were, ſie erkentten daſſ ſie ketzer weren und ich keyner verbrennen ſy mich aber, wee inen ſy werden wol innen waß ſie gethon haben, und daß wurt an inen uß geen [1]).

Item zu holtzkirchen iſt eyner under dem volck, vor ine nydder geknytt, den hat er abſolvirt, und in darnach geyn niclaßhußen zum perrer gewiſſten [2]).

Item die mutter gots woll zu Niclaßhußen meher geertt werden, dan nyrgent anderß wo.

Item er ſagt der bane [3]) ſy nichts, und die prieſter ſcheiden die Ee, daß nymans gethon mag dan gott.

Solichs alleß und noch vil meher haber uffenbar ſchriber und zugen gehortten und geſchriben [4]).

2.

Bekenteniß der gefangenen von Niclaßhußen.

Anfangs diß lauffs ſint zu zytten in der nacht im pharhoffe und kirchen zu Niclaßhußen liecht ufgeſteckt worden. In der meynung daß ſich dadurch ſo ſolichs in der nacht geſehen wurde ein walfartt da ſelbſt erheben ſolle.

Item ſagt man von eyne kinde ſall erdruncken ſyn und zu Niclaßhußen widderumb lebendig worden ſyn iſt nichts ane, ſundr daß kynt iſt in daß waſſer gefallen, dem iſt ſyn vatter zu hulff kommen, alſo daß eß nyt dott geweſt iſt, darumb eß nyt lebendig worden iſt.

Item man ſagt von eym von Oſtheim ſy lange zyt lame

---

1) es wird an ihnen ausgehn, aus mit ihnen ſeyn.

2) zum Pfarrer gewieſen.

3) der Bann, die papſtliche Excommunication.

4) d. h. wahrſcheinlich: Solches Alles haben offenbar Schreiber und Zeugen gehört und geſchrieben.

geweſt und da gerade worden, iſt auch nichts ane, dan er hat darvor zu wege und ſtege gangen, alß er noch thutt.

Item man ſagt von eynem kynde zu kortzenberg ſy blynt geborn geweſt, und da geſehen worden, iſt nyt, wan daß kynt hatt alle zytt eyn blode geſicht gehabt, alßo hatt eß noch.

Item ſo hatt man geſagten von eym der ſy eyn ſtume geborn geweſt, und da redden worden, denſelben haben wir in geſengniß ſytzen, hatt bekannt, er hett gern gelt gehapt, und ſy myt eynem geſellen eyns worden, ſich myt im da hyn zu fugen [1]), und ſich vor eyn ſtummen laſſen zu merken, in meynung gelt dar durch zu erlangen und er ſy auch myt eyner zalle [2]) volcks da hyn gegangen, und habe under wegen nichts gerett und aller erſt zu Niclaßhußen angefangen zu redden da durch er etlich gelt erlangt hatt, und daß volck verwerntt [3]) hatt, alß ob er ſtumme ſy geweßen, durch daß alleß daß gemeyn volck ſo in gutter zuverſicht und hoffenung, die junffraw maria da myt zu ern da hyn kommen verſurtt worden iſt.

Item ſo iſt eyn Begharts bruder [4]) in eyn berg da ſelbſt hyn kommen, den wir auch in unßer hafftung und gefengniß bracht han, von dem ..... [5]) iſt, Er ſoll lange zyt im berge verborgen geweſt und nyt erſt da hyn kommen ſin, auch wie eyn born von dem berge quelle, da vor nye keyner geweſt ſall ſin, der ſelbe begharts bruder ſagt under anderm der borne ſy durch eyn ſundern fluß in der nacht dar under ufgeruckt, dar durch alleß zu verſteen ſtett, daß eß in dem ſchyn geſchehen iſt daß gemeyn volck dar durch deſte meher zu vereyſſen und zu verfuren [6]),

1) ſich mit ihm dahin zu fügen, dahin zu begeben.

2) Anzahl.

3) verwernt, verwirrt, beunruhigt. Schmeller 4, 135.

4) ein Begharde.

5) Hier findet ſich ein ſchwer zu entzifferndes, vielleicht verſchriebenes Wort. Den Buchſtaben nach heißt es: offickgeſchellen. Aber was iſt das? Dem Sinne nach könnte man erwarten: von dem öffentlich erſchollen, allgemein geſagt worden iſt.

6) zu reitzen und zu verführen. Verwandtſchaft von reißen und reitzen ſ. Schmeller 3, 174 unter d. W. raitzen.

und alß der bucker den man nennet den jungelling [1]) gefangen worden iſt, hat ſich der berghart [2]) auch von dannen wollen machen, und iſt alſſo gegriffen und zu unßern handen bracht worden.

Item ſo haben wir den pharhern auch zu handen und gefengniß genommen, der ſagt Er bekenne daß er die und faſt meher zeichen und mirackel alß ob ſie ware, und da geſchehen ſin ſalten offentlich verkundett, wie wol er da von keyn ware wiſſes gehapt habe.

Item Eyn gebûer [3]) ſnydet da ſelbſt den junffrauwen ire hare abe, daß doch im recht hoch und by den banne verbotten und den Cloſter Junffrauwen zů thon zůgegeben iſt.

Item man ſagt von drien junffrauwen ſallen erdruncken und da ſelbſt lebendig worden ſin, iſt nichts ane, dan ſie ſint dott da hyn kommen und nyt lebendig worden, ſint auch da begraben.

Item nach dem, alß der gebûer den man den jungling nennet gefangen worden iſt, iſt eyn ander gebûer uffgeſtiegen, und hatt fremde und oncriſtlich ding geſagt und geprediget daß doch alleß widder ordenung der heligen criſtlichen kirchen iſt, und unß alß eym erztbiſchoff in deß biſthum Niclaßhuſen lydt, lenger zů dulden nyt gemeynet ſtett ſonder gebůren [4]) wil, ſo man der ding keyn uffhorens haben wolte, myt dem ernſt dar widder zů gemerken und fur zů nemmen [5]), da myt ſolichs lauffes und

---

1) den [heiligen] Jüngling.

2) Es iſt merkwürdig, in wie vielen Formen das Wort Begharde vorkommt: Beghart, Berghart, Buckart, Buckert, Bucker [bougre].

3) Bauer.

4) gebühren.

5) Der Sinn könnte möglicher Weiſe dieſer ſeyn: Es iſt ein Bauer aufgeſtanden, der unter anderm Unchriſtlichen auch geſagt hat: es will uns, als einem Erzbiſchof, in deſſen Biſthum Niklashauſen liegt, nicht gebühren, die Sache ſo länger zu dulden, ſondern, ſo man der Dinge kein Ende macht, mit Ernſt dagegen zu vermerken und etwas vorzunehmen. — Aber die Worte könnten auch, und gewiß mit weit mehr Wahrſcheinlichkeit, dem Biſchofe von Würzburg in den Mund

furnemen abgeſtalt wurde, und derſelbe gebüer iſt auch zu haftung genommen worden.

Item deß glichen iſt auch geſchehen by rockenhußen an eym berglin, dem eyn buckert [1]) den namen gabe zu der nott gots, weiß menglich [2]) wol waß daruß worden iſt, war [3]) der ſelbe buckart aber kommen ſy, iſt nyman wiſſen, dan er uff eyn zytt eyn kontſchüff [4]) bryngen ſolt, daß er myt der frauwen, da myt er zu hyll [5]) eeliche were er [6]) hatt ſich ſolichs angenommen zu thon, iſt noch nyt erſchynen, [vielleicht von ſpäterer Hand:] et ista mulier est in opido lutren [7]) maritata.

Ista nova et concurssus populorum facta sunt per totam estatem Anno dom. MCCCC septuagesimo sexto, dempto ultimo articulo rockenhusen.

---

gelegt werden, ſo daß dieſer hier zwiſchenein die Nothwendigkeit erklärte, etwas gegen den Unfug zu thun.

1) Begharde.
2) männiglich.
3) wohin.
4) wahrſcheinlich: Kundſchaft.
5) Iſt mir unverſtändlich.
6) dieſes Wort iſt unleſerlich, aber „er" paßt in den Zuſammenhang.
7) In der Stadt Lautern.

2.

Cornelius Grapheus,

der erſte Verbreiter goch'ſcher Schriften und Lehren.

Discrutiat me fortuna tua, quanquam ipsum afflictissimum; sed quod divinitus geri videtur, forti animo perferendum censeo.

Erasmus in einem Briefe an Grapheus.

... Si vobiscum sit Christus, inanis
Est omnis timor, haud possit contingere quicquam
Adversum Christo ex animo fidentibus. ...

Grapheus ſelbſt in dem im Kerker verfaßten Klageliede.

Cornelius Grapheus.

Zum Schluſſe dieſes Bandes möge noch in Kürze von einem Manne gehandelt werden, der zwar ſchon der Reformationszeit ſelbſt angehörte, denn er überlebte Erasmus um 22 und Luther um 12 Jahre, aber doch zugleich auch für die Vorbereitungen und erſten Anfänge der Reformation in den Niederlanden ſo wichtig war, daß er deßhalb bei ſeinen Landsleuten eines vorzüglichen Ruhmes genießt und daher auch an dieſer Stelle beſonders ins Auge gefaßt zu werden verdient. Wir haben allerdings den Grapheus, den wir hier meinen, ſchon oben im Abſchnitte über Goch berührt [1]), indeß konnte dort nur diejenige Seite ſeines Lebens hervorgehoben werden, vermöge deren er mit Goch zuſammenhing; hier wollen wir ihn ſelbſtändiger und umfaſſender betrachten.

Die Jugend des Cornelius Grapheus [2]) — er war,

1) S. 151 — 158.

2) Über Cornelius Grapheus ſind hauptſächlich zu vergleichen: Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. Lovan. 1643. p. 150. *Foppens* (der ſich außer einem kleinen Zuſatze ganz an Andreä hält) Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. *Swertius* Athenae Belg. p. 195. 196. *Brandt* Hist. Ref. Belg. T. I. p. 71 — 79. Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. Gron. et Brem. 1749. T. III. p. 20. *Ejusdem* Scrin. Antiquar. sive Miscell. Gron. 1756. T. V. P. 1. p. 496 — 508. *Kist* en *Royaards* Archief voor kerkelijke geschiedenis, Th. 6. S. 153 — 167. Außerdem: *Freytag* Annal. litter. p. 396. *Paquot* Mémoires, T. VI. p. 187 — 196. *Catalog.* Bibl. Bunav. T. I. vol. II. p. 1599. *Saxii* Onomast. T. III. p. 122. *Hoeufft* Parna-

wie oben bemerkt, im J. 1482, ein Jahr früher als Luther, zwei Jahre früher als Zwingli, zu Alst in Flandern geboren — fiel in eine Zeit, welche für sein Vaterland in politischer und religiöser Beziehung höchst verhängnißvoll war; auch lebte er noch insbesondere, seitdem er ins öffentliche Leben eingetreten, als Secretär der Stadt Antwerpen, unter Umgebungen, die an den beginnenden religiösen Bewegungen und Umgestaltungen den lebhaftesten Antheil nahmen, denn keine Stadt in den Niederlanden war in der ersten Zeit reformatorischer gesinnt, als dieser Wohnort des Grapheus. In den Niederlanden waren, wie wir besonders im folgenden Bande sehen werden, schon im Laufe des 14ten und besonders des 15ten Jahrhunderts manche Erscheinungen hervorgetreten, welche auf eine lebendigere, freiere, innerlichere Gestaltung des christlichen und kirchlichen Wesens sowohl hindeuteten, als hinwirkten. Man braucht nur die Namen Ruysbroek, Gerhard Groot, Florentius Radewins, Thomas von Kempen, Johann Wessel, Johann von Goch und Des. Erasmus zu nennen, um hiervon einen Überblick zu geben. Dessen ungeachtet waren die Niederländer im Ganzen der katholischen Kirche und ihrem Oberhaupte treu ergeben und wurden auch in den letzten Decennien des 15ten und zu Anfange des 16ten Jahrhunderts durch die eifrig katholische Regierung in diesem Gehorsam erhalten. Zwar sträubten sie sich, wie die deutschen Stämme überhaupt, nicht ohne Erfolg gegen die Einführung der Inquisition, aber die Verkündigung des Ablasses ließen sie zunächst ohne Bedenken zu. Als jedoch Luther das Signal zum Angriff auf den Ablaß gab, wurden seine Blätter und Schriften, obwohl von den löwener Theologen schon am 7ten Nov. 1519 verdammt [1]), auch in den Niederlanden begierig gelesen und konnten sich um so allgemeiner verbreiten, da

sus Latino-Belgicus p. 9. P. *Hofman Peerlkamp* Vita Belgarum, qui latina carmina scripserunt, in Mémoires de l'Acad. Roy. de Bruxelles, T. II. p. 56. Brux. 1822. — Schröckh K. Gesch. seit der Reform. II, 353 und 358. Gieseler K. Gesch. III, 1. S. 553. not. 5.

1) Luth. Opp. lat. Jen. I, 466. Löscher Ref. Acta III, 850.

der Graf Edzard im benachbarten Oſtfriesland deren öffentlichen Verkauf geſtattete [1]). Nun regten ſich die Elemente der Oppoſiton, die ſchon früher vorhanden geweſen, wieder mächtiger. Freilich kamen auch entſchiedene Widerſacher Luthers in Schriften und Disputationen zum Vorſchein [2]), wie namentlich Jacob Latomus, Doctor zu Löwen, welchen Luther ſelbſt einer Widerlegung würdigte, Euſtachius de Zichenis (van de Rivieren), ein Dominikaner aus Brabant, und Johannes Driedo (Dridoens), genannt Turenholt, ein Gegner, der um ſeiner anſtändigen Polemik willen ſelbſt von Erasmus gerühmt wird [3]). Allein bedeutender oder wenigſtens erfolgreicher wirkſam waren doch die Vertheidiger reformatoriſcher Grundſätze, durch deren muthiges Hervortreten ſich nun ein offener Kampf entwickelte, welcher, wenn auch erſt nach langen Zuckungen, entſchieden zum Vortheile der Reformation ausſchlug. Zu Antwerpen verkündigte zuerſt ums J. 1519 Jacob Spreng, gewöhnlich Jacobus Praepositus, Propſt, genannt [4]), an Lu-

---

1) Schröckh K. Geſch. nach der Ref. B. 2. S. 354. Vergl. über ihn auch Hofſtede de Groot in der Monographie: Geschiedenis der Broederenkerk te Groningen. Gron. 1832, S. 19, wo beſonders auch des Grafen Verhältniß zu Gröningen hervorgehoben iſt: Graaf *Edzard* hield zich dikwijls in Groningen op, trok vrienden en leerlingen van *Gansfort*, onder anderen Johannes *Agricola*, Rudolfs broeder, en Georg *Aportanus*, een Zwollenaar van geboorte, aan zijn hof, en beminde zelf de schriften van *Erasmus*, *Luther* en *Zwingli*. Overal begunſtigde hij licht en deugd, en de Geestelijken onder zijn gebied, die het Evangelie predikten, beschermde hij tegen de woede hunner dweepzuchtige ambtgenooten. Zoo werd door hem in Oostfriesland het eerſt van alle Europesche Staten, sedert 1520, de Kerkhervorming gelukkig tot stand gebragt.

2) Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 21.

3) Is, ſagt Erasmus in einem Briefe vom J. 1520 (Gerdes a. a. O. S. 22.), publice multis diebus disputavit adversus aliquot axiomata Lutheri, et disputavit ut Theologum decuit absque conviciis.

4) S. über denſelben *Seckendorf* Hist. Luth. L. I. §. 110. p. 179. Gerdes a. a. O. S. 22 — 25.

ther sich anschließend [1]), freiere evangelische Grundsätze. Er wurde als Gefangener nach Brüssel abgeführt und durch Androhung des Feuertodes zum Wiederrufe gebracht, den er im Februar 1520 vor dem päpstlichen Commissär Hier. Aleander, dem kaiserlichen Beichtvater Joh. Glapio und einigen Andern leistete. Er wiederrief darin ähnliche Lehren, wie die waren, welche Luther kurz vorher in der heidelberger Disputation vertheidigt hatte, und bekannte sich zu Grundsätzen, die freilich den reformatorischen streng entgegengesetzt waren, z. B. „Ich glaube, daß die Werke der Heiligen dergestalt verdienstlich sind in Beziehung auf das ewige Leben, daß sie von aller Schuld frei sind. Von den Werken des freien Willens glaube ich, daß nicht alle sündhaft sind, sondern einige, ohne alle Beimischung von Schuld, das ewige Leben verdienen, und daher der vergebenden Gnade nicht bedürfen." Auch Propst sah, wie so Viele, seinen Wiederruf nur als einen Act äußerlichen Zwanges an; er schrieb später seinen Zuhörern in Antwerpen, sie möchten seinen Abfall nicht der Lehre selbst, sondern der menschlichen Schwäche beimessen, und ermahnte sie, sich in Sachen des Glaubens nicht an Menschen, sondern nur an das Wort Gottes zu halten. Nach dem ersten Verfolgungsacte zog sich Propst, indem er aufs Neue als Verkündiger reformatorischer Grundsätze zu Brügge auftrat, wiederhohltes Gefängniß in Brüssel zu. Aus dieser zweiten Gefangenschaft entfloh er mit Hülfe eines befreundeten Franciskaners und wirkte dann noch, nachdem er im April 1522 einige Zeit bei Luther in Wittenberg zugebracht [2]), für das Evangelium als Prediger bei der St. Marienkirche in Bremen [3]).

---

1) Erasmus schreibt über ihn unterm 30sten Mai 1519 (Ep. 427.) an Luther: Est Antverpiae Prior ejus Monasterii vir pure christianus, qui te unice deamat, tuus olim discipulus, ut praedicat. Is omnium paene solus Christum praedicat, caeteri fere aut hominum fabulas, aut suum quaestum praedicant.

2) Luthers Brief an Spalatin bei de Wette II, 182. *Seckendorf* Hist. Lutheran. I, 179.

3) *Gerdes* Hist. Ref. T. II. p. 131.

Bald nachher im J. 1521 erſcheint da, wo Joh. Weſſel geboren war und am Ende ſeines Lebens gewirkt, alſo ohne Zweifel auch eine reformatoriſche Tradition zurückgelaſſen hatte, ein evangeliſcher Lehrer von ähnlichen Grundſätzen, Wilhelm Friederici (Willem Frederiks), Prediger zu St. Martin in Gröningen [1]), ein, wie es ſcheint, ungemein begabter und gelehrter Mann. Ihn ſtellt Erasmus in einem Briefe [2]), den er im J. 1521 von Löwen aus an ihn richtete, als das Vorbild eines eifrigen, reinen und uneigennützigen evangeliſchen Lehrers auf, der ſich beſonders auch dadurch verdient mache, daß er ähnlich geſinnte Amtsgenoſſen um ſich verſammle. „Du leuchteſt Allen", redet Erasmus ihn an, „durch Reinheit des Lebens vor, du weideſt unermüdet deine Heerde mit der evangeliſchen Lehre [3]), du vereinigeſt dir ſolche Prieſter, die durch Unſchuld der Sitten und durch heilige Gelehrſamkeit ſowohl die Kirche ſchmücken, als deine Stelle beim Volke vertreten können, ſo daß hier ganz überflüſſig iſt jene neue Art von Predigern, die nicht Chriſtus eingeſetzt, ſondern die Nachläſſigkeit der Hirten in die Welt gebracht hat. Du biſt nicht ein Zechgenoſſe des Volkes, ſondern ſein Lehrer, Tröſter, Ermahner, ſein treueſter und liebevollſter Berather." Auch wünſcht der berühmte Briefſteller, es möge recht viele ähnliche Männer geben, damit entweder die Welt die herumſchweifenden ungeordneten Prediger mit Widerwillen von ſich weiſe, oder dieſe ſelbſt gezwungen würden, ſich von ihrem trägen Wohlleben zur wahren Frömmigkeit zu wenden.

---

1) Gerdes S. 25 und 26.

2) Der Brief findet ſich unter den Belegen zum 3ten Theil von Gerdes Ref. Geſch. Num. I, A. S. 6. Unmittelbar vorher iſt auch die Lobrede eines Ungenannten auf Friederici abgedruckt, in der es unter Anderm heißt: Tu patriae honos, Phrisiae decus, sacerdotum disciplina, plebis auctoritas, senatus consilium, orphanorum spes, egentium asylum, viduarum tutor, omnium recte viventium assertor.

3) Die evangeliſchen Grundſätze Friederici's und der mit ihm verbundenen Freunde, der Prediger von der Martinskirche und des Rectors der Martinsſchule, ſind zuſammengeſtellt in der oben angeführten Schrift von Hofſtede de Groot über die Brüderkirche zu Gröningen S. 21 und 22.

Zu gleicher Zeit mit diesen Männern, die wir ohne Zweifel als Repräsentanten vieler minder bekannten Gleichgesinnten betrachten dürfen, und an demselben Orte mit dem Erstgenannten, also vielleicht auch in Verbindung mit ihm begann Cornelius Grapheus seine Wirksamkeit für die reinere evangelische Lehre. Er gab im Jahre 1520 die Schrift Gochs von der christlichen Freiheit in niederdeutscher Übersetzung mit einer polemischen Vorrede heraus [1]), und ließ im März des J. 1521 den lateinischen Grundtext gleichfalls mit einem geharnischten Vorworte, aus dem wir oben das Wesentliche mitgetheilt haben, folgen. Bald darauf wurde der Reichstag zu Worms gehalten, auf welchem bekanntlich Carl V. mit einem Theile der Fürsten die Reichsacht über Luther aussprach und ein scharfes Edict gegen die Lehren des Reformators und deren Anhänger gab. Unter demselben Datum mit dem wormser Edict (welches jedoch bekanntlich erst am 26sten Mai publicirt wurde) am 8ten Mai 1521 erließ Carl zu Worms auch ein strenges Strafgesetz gegen die Ketzerei in den Niederlanden [2]). Der junge Kaiser, der in Deutschland, den Umständen nachgebend, nicht eben strenge verfuhr, genehmigte ganz andere Maaßregeln für sein Geburtsland. Er mochte glauben, in seinen Erbstaaten unbedingter nach seinem Willen handeln zu können. Man nimmt an, daß unter seiner Regierung, nach mäßiger Berechnung, fünfzigtausend [3]) Menschen um des Glaubens willen in der verschiedensten Form einen gewaltsamen Tod fanden. Dazu wirkte besonders auch das jetzt gewaltsam eingeführte Institut der Inquisition. Nachdem im J. 1521 der erste kaiserliche Befehl wider die lutherische Ketzerei

---

1) Diese Übersetzung, von der in des Grapheus Brief an Carondiletus (nach *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.) die Rede ist, ist mir nie zu Gesicht gekommen und mag sich ganz verloren haben.

2) Es stimmt im Wesentlichen und meist wörtlich mit dem wormser Edict überein. S. Ordonnantien, Statuten, Edicten ende Placcaerten van Vlaenderen. 2te Ausg. Antw. 1662. I, 88.

3) Grotius zählt 100,000. Annal. et Hist. de reb. Belg. L. I. p. 11. 12. Dieß scheint rednerisch übertrieben.

erlassen worden, ernannte Carl V. im J. 1522 den Rath von Brabant, Franz van der Hulst, und den Carmeliter, Nicolaus van Egmont, zwei wüthende Eiferer, zu Inquisitoren für die Niederlande. In die Hände dieser Menschen fiel nun auch der Mann, mit dem wir es hier zu thun haben.

Grapheus war wohl ohne Zweifel bald nach Erscheinung des kaiserlichen Edictes und noch vor Einsetzung der Inquisitoren in das Gefängniß nach Brüssel abgeführt worden. Am 18ten October 1521 schrieb er aus der Gefangenschaft einen Brief an Johann Carondiletus [1]), Erzbischof und Kanzler von Brabant, einen sehr einflußreichen Mann, von dem er hoffte, daß er sich bei der Regentin [2]) und Andern, die auf sein Schicksal Einfluß haben könnten, für ihn verwenden würde. In diesem Schreiben drückt Grapheus eine tiefe Bekümmerniß über seine Lage aus, betheuert seine Unschuld und bittet um Gnade, indem er zu zeigen sucht, daß, wenn er gefehlt habe, dieß mehr aus einem Irrthume des Verstandes, als aus böser Gesinnung hervorgegangen sey. Er beschwört den Carondiletus bei seinen unschuldigen Kindern, bei seiner jungen Gattin, bei den Verdiensten, die er sich um den Kaiser erworben, endlich bei der Liebe Gottes und Christi, sich seines Zustandes, der schlimmer sey, als der eines Christo feindseligen Juden oder Heiden, zu erbarmen und, wenn nicht mehr, so doch das für ihn zu erwirken, daß er aus dem Gefängniß zu Brüssel, wo er für seine, Schmach

---

1) Der Brief steht in *Brandt* Hist. Ref. Belg. Vol. I. Lib. II. p. 71. Dieses Buch war mir nicht zur Hand; ich habe den Hauptinhalt des Sendschreibens aus einer sogleich anzuführenden Abhandlung von Janssen entnommen.

2) Margaretha von Parma war für ihre Person nichts weniger als fanatisch. Es wird von ihr folgende Anekdote erzählt. Die löwener Theologen klagten bei ihr über die Zerstörung des christlichen Wesens, die Luther anrichte; sie fragte: wer ist denn der Luther? die Theologen entgegneten: ein ungelehrter Mönch; und sie sodann: „Nun so schreibet Ihr Gelehrten, die Ihr eurer viele seyd, gegen den Einen Ungelehrten, dann wird doch wahrlich die Welt eher den vielen Gelehrten glauben, als dem Einen Ungelehrten." Gieseler K. Gesch. III, 1. S. 558, not. 8.

und Noth leidende, Familie nichts thun könne, in ein anderes zu Antwerpen gebracht werde.

Dieſer ſchmerzvolle, faſt zu klägliche, Brief ſcheint nichts gewirkt zu haben. Wir finden Grapheus noch länger im Gefängniß. Wahrſcheinlich nach dem Schreiben an Carondiletus verfaßte der Eingekerkerte ein lateiniſches Klagelied (Querimonia), welches vor nicht langer Zeit zuerſt durch den Druck veröffentlicht worden iſt [1]). Dieſes Gedicht drückt zwar einen ähnlichen Schmerz und dieſelbe Sehnſucht nach Befreiung aus, aber es iſt offenbar in einer gefaßteren Stimmung geſchrieben, und enthält vortreffliche, erhebende Stellen über die Hülfe Gottes und die Nähe Chriſti auch in ſchmachvollſten Leiden. Offenbar iſt es natürlicher, daß wir uns dieſe höhere

1) Dieſes Gedicht iſt zuerſt im J. 1835 im 6ten Theile des Archief voor kerkelijke Geschiedenis von Kiſt und Royaards, S. 154–167, bekannt gemacht worden durch Herrn L. J. F. Janſſen, und zwar aus einem in Dordrecht befindlichen Manuſcripte, welches entweder die Urſchrift des Corn. Grapheus ſelbſt oder doch eine unmittelbare Abſchrift ſeines Freundes Gerh. Geldenhauer enthält. In einem einleitenden Sendſchreiben an die Herren Kiſt und Royaards handelt der Herausgeber ſehr genau über das Anecdoton ſelbſt und deſſen Verfaſſer. Mit vollem Rechte, wie ich glaube, läßt Herr Janſſen die Querimonia ſpäter geſchrieben ſeyn, als den Brief an Carondilet, und zwar bedient er ſich S. 158. folgenden Grundes: „Der Brief offenbart ein ganz friſch verwundetes Gemüth, das Gedicht dagegen einen Sinn, dem ſchon Heilung zu Theil geworden iſt, indem er Gott und Chriſto lebendiger vertraut und ſich ihrer Leitung hingibt; der Brief iſt in einer Stimmung geſchrieben, die an Verzweiflung grenzt, in dem Klagelied aber herrſcht ein ſo gewaltſamer Schmerz nicht mehr.“ Doch kann die Querimonia, wie Janſſen S. 159. bemerkt, auf keinen Fall nach dem J. 1524 abgefaßt ſeyn, denn in dieſem Jahre ſtarb der Biſchof von Utrecht, Philipp von Burgund, bei welchem Geldenhauer, der Empfänger des Gedichtes, zu Gunſten des Verfaſſers wirken ſollte, und Geldenhauer ging als Secretär in die Dienſte Maximilians von Burgund über. Nur eine Kleinigkeit erlaube ich mir in dem gelehrten Sendſchreiben des Herren Janſſen zu rügen; derſelbe nennt S. 159. unter den Freunden des Grapheus neben Erasmus, Geldenhauer und (Conr.) Goclenius, die freilich in vollem Maaße hierher gehören, auch Joh. von Goch; das Letztere iſt ein Verſehen, denn Goch war ſchon todt († 1475), als Grapheus (1482) geboren wurde.

Faſſung und Ergebung als folgend auf die anfängliche Verzweiflung denken, denn umgekehrt. Es wird nicht unpaſſend ſeyn, den Gedankengang des Klagegedichtes anzugeben und einige Hauptſtellen aus demſelben zur Characteriſtik des Verfaſſers mitzutheilen. Die Querimonia, in carceris angustia, wie es in der Überſchrift heißt, non sine lachrymis effusa, iſt an Gott gerichtet und beginnt in folgender Weiſe:

O Pater, o rerum domitor, qui cernis ab alto
Omnia, quae terris fiunt, quaecunque profundo
Aequore, num attendis, quanta heu nos undique cingat
Tempestas? Cur, o genitor, tua pignora, cur sic
Deseris heu miseros tanto in discrimine? Num quid
Respicis haec? Eia haec tu respice, respice! Clemens
Eripe nos genitor, vel saltem numine sacro
Immisso oramus quemquam instigato, benigno
Qui monitu offensi componat Caesaris iram.

Sodann beſchreibt Grapheus ſeinen traurigen, krankhaften Zuſtand, wie ſeine Bruſt ſchwach, ſeine Kehle heiſer, ſeine Zunge trocken, ſeine Augen aufgetrieben, ſein Körper abgemagert und ſein Magen unthätig geworden, und ſchildert ſeine eigene Perſon folgendergeſtalt:

... Genua aegra labant, vix ossibus haerent
Ossa, inculta horret facies, riget hispida barba,
Maxillae cedunt, nasus fit longior, horrent
Squallore impexi crines, clauso aëre carcer
Paedore oppletur, moeror gravis omnia, tristis
Omnia luctus habet, non est noctuve dieve
Ulla quies. ...

Wie er nun weiter ſeinen Kerker ausmalt, das dürftige Licht in demſelben, die ſtickende Luft, die völlige Einſamkeit, nur durch Mäuſe, Spinnen und anderes Ungeziefer unterbrochen, wollen wir hier nicht verfolgen. Ebenſo wenig die rührenderen Klagen über die Trennung von allen Freunden und Verwandten, und die bitteren über die raſtloſe, hinterliſtige Betriebſamkeit der

Feinde, vermöge deren er und seine Mitgefangenen, denn auch diese schließt er der Unterschrift zufolge [1]) in seine Klage ein,

..... facti sumus undique magnum
Opprobrium, risus, spectaculum, abjectio, cunctis
Fabula nota, jocus, stupor, execratio, dirus
Sibilus, et quid non tandem? ...

Wir wenden uns lieber zu dem, was uns die Gesinnung des Grapheus als eine des evangelischen Mannes würdige, christlich gehobene characterisirt. Er frägt nämlich sofort: sollen wir nun unter diesen Umständen verzweifeln? und antwortet sehr schön:

Ah non,
Non desperandum est, nam si nos deserat orbis,
Optimus haud quaquam Christus nos deserit! Ecce,
Christus adest, micuit paries, micuere columnae
Carceris et tremulo resplendent lumine diri
Fornicis anfractus; medio stans lumine Christus
Accedit moestos, dextraque humaniter aegros
Coelesti mulcens, moerentia pectora curat
Unguine divino, languentesque erigit artus.
— — — — — —
Tanti est melliflui dulcis praesentia Christi.
Ipse enim nobiscum una comeditque bibitque,
Nobiscum vigilat, nobiscum dulce quiescit,
Supponitque manum blandus, si omnia terrent
Occurrit, tetros abigens ea somnia visus.
Si quicquam petimus, nobis respondit amice;
Si legimus, lecturam aperit; si plaudimus, ipse
Applaudit nobis; moeror nos occupat, atrum
Moerorem extinguit; si desperamus, abunde
Confirmat Sacri mulcens dulcedine Verbi.

1) Er unterzeichnet: C. *Grapheus*, una cum concaptivis. ... Dieß waren ohne Zweifel auch Personen, die um ihrer religiösen Überzeugungen willen verhaftet waren.

So bricht alſo Grapheus nun in ein Lob Gottes aus, der Chriſtum zum Troſte der Traurigen, Geſchlagenen, Gefangenen geſendet; er will, da der Tröſter ſo nahe ſey und ihm die göttliche Liebe ſo zuverſichtlich verſiegele, nicht länger trauern, ſondern ſpricht:

... Si nobiscum sit Christus, inanis
Est omnis timor, haud possit contingere quicquam
Adversum Christo ex animo fidentibus. ...

Aber doch wünſcht er auch, menſchlicher Weiſe, ſeine Befreiung und vertraut, Chriſtus werde ihn, wenn es die heilige Weisheit für gut finde, auch aus dieſem Kerker führen, ſey es durch unmittelbare Hülfe ſeiner allmächtigen Hand, oder dadurch, daß er durch ſtillen geiſtigen Einfluß das Gemüth des Kaiſers günſtig ſtimme, oder indem er, wie einen Himmelsboten, einen Vermittler ſende,

... molli qui affamine mentem
Caesaream tentet, Majestatemque tremendam
Blanditus flectens, veniam pacemque misellis
Impetret. ...

Hier, am Schluſſe, iſt es nun, wo der äußere Zweck des Gedichtes zum Vorſcheine kommt. Daſſelbe war nämlich, wie die alte Urſchrift, aus welcher der Abdruck entnommen iſt, zeigt, zunächſt einem zu ſeiner Zeit ausgezeichneten und reformatoriſch geſinnten Manne, dem Dr. Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen [1]) gewidmet. Dieſer, dem Grapheus innig befreundet,

1) Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen (Noviomagus), urſprünglich Mitglied des Kreuzordens, ging ſpäter, wie ſo viele niederländiſche Ordensbrüder, zur evangeliſchen Kirche über und entfloh aus ſeinem Vaterlande nach Deutſchland, wo er in Straßburg, Augsburg und beſonders in Marburg lebte und wirkte. In Marburg lehrte er einige Zeit die Geſchichte, dann auch Theologie. Auf einer Reiſe nach Wittenberg wurde er am 10ten Jan. 1542 von Räubern überfallen und ermordet. Er hat Mehreres zur niederländiſchen Geſchichte, namentlich auch eine Biographie ſeines ehemaligen Herrn, des Biſchofs Philipp von Utrecht, geſchrieben, von welcher Andreä und Foppens, die ihn als Apoſtaten ſehr ungünſtig behandeln, ſagen, daß ſie voll Ketzereien

war Secretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, eines Kirchenfürsten, der selbst für freiere Ansichten nicht unzugänglich war [1]), und Philipp hinwiederum stand in besonderer Geltung bei Carl V. So konnte Grapheus, indem er ganz einfach vor dem Freunde sein Herz ausschüttete, zugleich hoffen, daß dieser als Vermittler bei dem Bischof von Utrecht und durch diesen bei dem Kaiser, oder vielleicht auch unmittelbar bei dem Kaiser zu seinen Gunsten wirken werde. Ja er mochte vielleicht sogar die Erwartung hegen, es werde sein poetischer Klagerruf dem Kaiser selbst zu Ohren kommen, denn hierauf scheint Mehreres am Schlusse berechnet. Nachdem nämlich Grapheus gesagt:

... Neque enim (confidimus, immo
Et scimus) Caesar, cujus pulcherrima virtus
Parcere subjectis et debellare superbos,
Est tam vindictae cupiens, ut perdere malit
Quam servare humiles —

rühmet er die fromme, milde, gnädige Gesinnung des jungen

---

stecke (libellus hic totus haereticus est). Die theologischen Schriften, die er in Deutschland noch herausgab, wurden von den tridentinischen Vätern in die erste Classe der verdammten Bücher gestellt. Dagegen setzten ihm die Marburger in der St. Elisabethen-Kirche unmittelbar neben dem berühmten Hyperius ein Denkmal mit der Inschrift:

Hic *Noviomagi* requiescunt membra *Gerhardi*,
Juxta hunc Andreas conditur *Hyperius*.
Ut pia doctrinae concordia junxerat ambos,
Sic idem amborum contegit ossa locus.
Quos sociat tumulus, sociabunt coelica regna,
Ut capiant fidei praemia justa suae.

Über Geldenhauer geben Nachrichten Valer. *Andreae* Bibl. Belg. p. 273. *Foppens* Bibl. Belg. I, 349. Melch. *Adami* Vitae Theologorum p. 45. Biblioth. Bremens. Class. V. p. 218. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 41. Not. a. Adami weiß von dem gewaltsamen Tode Geldenhauers nichts, sondern läßt ihn ruhig in Marburg sterben.

1) S. das Zeugniß Geldenhauers über ihn in der Vita Philippi Burgundi in *Matthaei* Analect. Vol. I. p. 192 — 203, und in *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 40,

Herrſchers, welche ihm von Vater und Großvater angeſtammt ſey, aufs lebhafteſte, und ſchließt dann mit den Worten:

... Num clementissimus ergo
In nos vel solos, humiles veniamque precantes,
Prostratosque suis pedibus saevire superbus
Incipiet? Primum in nos experietur acerbam
Vindictam? Ah absit, quin et pietatis amore
Consuetae accensus, paulo sedatior, ira
Neglecta, offensam clemens donaverit omnem;
Nam qui aliter potuit, cujus natura vel ipsa
Est pietas, est ipsa etiam clementia, cujus
Et posse et velle est omnis servare benigne?
Haec spes non vana est, certa haec solatia nobis!

Dennoch war auch dieſe Hoffnung vergeblich; das Sendſchreiben wirkte nichts, ſey es, daß Geldenhauer nicht das Seinige that, oder daß er höheren Ortes keinen Eindruck hervorzubringen vermochte. Endlich wurde der, in ſo ſchwerer Haft befindliche, von ſeiner geängſtigten Familie geſchiedene, Mann völlig mürbe. Er verſtand ſich, vermuthlich ſchon unter dem Einfluſſe der Inquiſitoren Hulſt und Egmont [1]), zum Wiederrufe. Die Acte, die er zu dieſem Zweck am 25ſten März 1522 eigenhändig vollzog [2]), iſt für uns wieder ſehr merkwürdig. Zwar iſt dieſelbe nach allem Anſchein nicht von Grapheus ſelbſt, ſondern von den Inquiſitoren aufgeſetzt, aber der Inhalt gibt uns doch eine noch genauere Kenntniß von den Lehren des Grapheus, als wir ſie ſonſt woher haben, und zeigt zugleich recht anſchaulich, was man ſolchen bedrängten Männern zumuthete und was ſie in ihrer Noth ſich gefallen ließen.

1) Dieſelben ſind zwar nicht ausdrücklich namhaft gemacht, aber es heißt in der Wiederrufungsſchrift: ... cum essem interrogatus et examinatus per Commissarios Caesareae Majestatis ad hoc deputatos. Dieß paßt nur auf die Genannten.

2) Dieſe Revocatio et Abjuratio findet ſich in D. *Gerdesii* Scrin. antiquar. T. V. P. 1. p. 496 — 508.

Die Angabe der Grundſätze des Grapheus betreffend, ſtimmt nämlich die Wiederrufungsſchrift wohl im Weſentlichen mit dem überein, was wir aus der lateiniſchen Vorrede zu Goch de libertate christiana vom J. 1521 wiſſen, aber ſie fügt noch mehreres Ergänzende hinzu, und dieſes kann nur, entweder aus mündlichen Äußerungen des Grapheus, oder aus der Vorrede zur niederdeutſchen Überſetzung des goch'ſchen Buches vom Jahre 1520 [1]) entnommen ſeyn [2]), in welcher ſich der Verfaſſer noch ausdrücklicher zu Luther und deſſen Lehren bekannt zu haben ſcheint, als in dem, was uns jetzt noch von ihm vorliegt. Als Summe der reformatoriſchen Grundſätze aber, wie ſie Grapheus früher vorgetragen, tritt uns in dem Actenſtücke [3]) Folgendes entgegen: „Wir Chriſten ſind ſeit 800 Jahren und drüber von der Freiheit in elende Sclaverei gebracht, nämlich ſeit der Zeit Bonifacius III., der zuerſt vom Kaiſer Phokas den Namen des oberſten Prieſters erhalten, denn vermöge dieſer Benennung haben ſeine Nachfolger ſich die Autorität angemaaßt, Geſetze zu geben. Und doch kann eigentlich kein Papſt den Menſchen, geſchweige den Chriſten, ein Geſetz vorſchreiben, wodurch ſie unter Strafe der Todſünde verpflichtet würden. — Es iſt zweifelhaft, ob der Apoſtel Petrus eine größere Autorität hatte, als die übrigen Apoſtel; aus der heiligen Schrift wenigſtens iſt es nicht zu beweiſen. — Der Papſt iſt uns wie ein Götzenbild aufgeſtellt. — Alle Laien ſind Prieſter und könnten eigentlich, freilich mit Ausnahme der Frauen und Kinder, ebenſo gut wie

1) Hist. abregée de la Réformat. des Païs bas, traduite du Hollandois de Ger. *Brandt*, T. I. p. 18. *Gerdes*. Hist. Reform. III, 20. Schröckh K. Geſch. ſeit der Reform. II, 353.

2) Dieſe beiden Quellen, obwohl die letztere nicht ganz ausdrücklich, ſind auch in der Revocatio genannt: Specialiter autem reprobo quosdam articulos, quorum aliquos scripsi in *quadam Praefatione* ad quendam librum intitulatum de libertate Christiana, editum a Johanne Pupper, de Gochi, quosdam vero me tenuisse *inter confabulandum* atque sensisse confessus sum et propria manu scripsi.

3) Revoc. a. a. O. S. 500 — 502. Ich habe die etwas willkürlich an einander gereihten Sätze mehr in geordnete Folge geſtellt.

die Prieſter das Sacrament weihen, obwohl ſie ſündigten, wenn ſie es ohne Erlaubniß thäten. Wie einſt, ausgenommen die Frauen, ohne Unterſchied Allen geſtattet war, öffentlich zu lehren und die Schrift zu erklären, ſo iſt es auch jetzt Allen erlaubt, und nicht bloß unſern Magiſtern, Baccalaureen und Licentiaten oder denen, die dazu von der Kirche beſtimmt werden. — Die Form des Betens, welche die kirchlichen Perſonen beobachten im Leſen und Singen der kanoniſchen Stunden und bei andern Dingen, wie bei Roſenkränzen, gemachten Gebetlein und dergl. iſt abergläubiſch und gehört dem jüdiſchen Cerimonienweſen an. — Es iſt etwas Sclaviſches, daß uns geboten wird, an gewiſſen Tagen und Stunden in die Kirche zum Gebete zu kommen, da einſt an jedem Orte ohne Vorſchrift gebetet wurde. Gleicherweiſe ſind die Chriſten in Sclaverei gebracht durch das Faſten, wie es gegenwärtig in der Kirche geübt wird, und durch andre kirchliche Vorſchriften, wie z. B. über die Nothwendigkeit, einmal im Jahre zu beichten, und über das Mönchsgelübde; was von der Art nicht ausdrücklich in der Schrift ſteht, verpflichtet nicht bei Strafe einer Todſünde. Auch die Ohrenbeichte iſt nicht von göttlicher, ſondern von menſchlicher Einſetzung. — Für Verwaltung der Sacramente, für Verkündigung des Wortes Gottes und für die geiſtliche Thätigkeit bei der Beſtattung Geld zu nehmen, iſt nicht erlaubt. — Die Prediger des Wortes Gottes verdienen Tadel, daß ſie in ihren Vorträgen ſo oft Ausſprüche der ſcholaſtiſchen Lehrer anführen. — Unſere Werke ſind in keiner Weiſe verdienſtlich, und wir haben durchaus nicht auf unſere Verdienſte zu vertrauen. Wenn Paulus an die Galater ſchreibt: ſo ihr euch beſchneiden laſſet, ſo iſt euch Chriſtus nichts nütze, ſo meint er damit: wenn ihr auf eure Werke vertraut, ſo kann euch Chriſtus nichts nützen. — Ebenſo hat auch der Ablaß keine Wirkung. — Das Evangelium iſt wieder geboren und Paulus wieder aufgelebt durch die Schriften Luthers und Anderer, die ſeiner Lehre anhängen und in ihren Werken die evangeliſche Freiheit ans Licht geſtellt haben. Daher ſoll man die Bücher Luthers und ſeiner Nachfolger leſen, weil ſie uns,

mit entschiedener Verwerfung aller spitzfindigen Scholastiker, Christum lehren. — Auch ist vor allen, wenn auch noch so heiligen, scholastischen Lehrern die Schrift von Johann Goch über die christliche Freiheit zu lesen. — Die Verdammung Luthers, seiner Person und seiner Lehre, durch den Papst war ungerecht und unbillig, und dasselbe gilt auch von dem Edicte des Kaisers: denn die Lehre Luthers ist für gesund zu achten, vornehmlich in den hier berührten Puncten, und hätte nicht verdammt werden sollen, es sey denn, daß sie mit Gründen wiederlegt gewesen wäre."

Alle diese Sätze, die mit geringen Ausnahmen und Modificationen eine Grundsumme evangelischer Wahrheit enthalten, nahm nun Grapheus in seinem Wiederrufe entweder als offenbar ketzerisch, oder als anstößig, oder als beleidigend für Fromme und verführerisch für Einfältige zurück. Er verdammte alle Häresie, vornehmlich diejenige, welche Martin Luther in seinen Schriften und Reden vorgetragen, sammt allen Artikeln, die er selbst in der Vorrede zur goch'schen Schrift aufgestellt. Dagegen gelobte er eidlich, allezeit bei der Wahrheit der katholischen Kirche zu beharren und erklärte Alle, die sich mit derselben in Widerspruch befänden, des ewigen Fluches würdig, sich selbst aber, wenn dieser Fall je bei ihm eintreten sollte, der Strenge der Kirchengesetze und der ewigen Strafe verfallen [1]).

Mit diesem Wiederrufe war, wie mir scheint, die wahre sittliche Kraft des Grapheus gebrochen, und sein ferneres Leben, obwohl er erst im vierzigsten Jahre stand [2]) und noch 36 Jahre lebte, ermangelte der ursprünglichen höheren Kraft und Bedeutung. Überzeugt von der Falschheit seiner früheren Grundsätze

1) Es folgt nun noch S. 502 — 508. eine weitere Ausführung, worin die einzelnen Sätze des Grapheus widerlegt und retractirt werden. Allein da diese Ausführung offenbar nicht von Grapheus selbst, sondern von den Inquisitoren herrührt, und nur eine starre Entgegenstellung der katholischen Lehre gegen die Behauptungen des Inquirenden enthält, so halte ich es nicht für nöthig, sie hier vorzulegen.

2) Durch Versehen ist Grapheus oben S. 152. im J. 1521 als 29jähriger Mann bezeichnet; es muß heißen: 39jähriger.

war er nicht worden, und doch hatte er ſich der Kirche unbedingt unterworfen. Der Unterwerfungsact, der Eid hinderte ihn, aufs Neue gegen die Verderbniſſe der Kirche aufzutreten, und doch mußte ihn ſeine innere Neigung immer zum Reformatoriſchen hinziehen. So bekam er eine ſchiefe, zweideutige Stellung, ähnlich der des Erasmus in des berühmten Mannes ſpäterer Lebensperiode, und darin ſcheint, außer der literäriſchen Gemeinſchaft, auch der tiefere Grund gelegen zu haben, warum ſich Grapheus nach jener Kataſtrophe ganz beſonders an Erasmus anſchloß und von dieſem eines näheren Vertrauens gewürdigt wurde. Nach dem Wiederrufe des Grapheus traten erſt die kräftigſten Reformationsbewegungen und die muthigſten Vertheidiger der evangeliſchen Lehre in den Niederlanden hervor: Heinrich von Zütphen[1]), Prior der Auguſtiner zu Antwerpen[2]), erſchien als kräftiger Bekenner auf dem Plan; Heinrich Voes und Johann Eſch, die von Luther ſo ſchön gefeierten jugendlichen Märtyrer, auch dem Auguſtiner-Orden angehörig, wurden 1523 zu Brüſſel verbrannt[3]); würdige

1) S. über ihn *Gerdes* Hist. Ref. III, 28—30.

2) Überhaupt waren die Auguſtiner zu Antwerpen faſt alle für Luther; das Auguſtiner-Kloſter dieſer Stadt wurde im October 1522 gänzlich zerſtört. Luthers Brief an Wenc. Link v. 19ten Dec. 1522, bei de Wette II, 265. Wir ſehen, daß auch hier die Auguſtiner die freier und evangeliſcher Geſinnten unter den Mönchen waren. Siehe oben S. 118 und 119.

3) Von ihnen handelt Gerdes in der Ref. Geſch. B. 3. S. 31 ff. *Seckendorf* Hist. Luth. Lib. 1. fol. 280. *Sleidanus* Commentar. p. 52. 53. *Schelhorn* Amoen. IV, 412. Beſonders merkwürdig aber ſind die Äußerungen Luthers über ſie, zuerſt in einem Sendbrief an die Chriſten in Holland und Brabant (bei de Wette II, 362), welcher die Artikel, warumb die zween chriſtlichen Auguſtiner Mönch zu Brüſſel verbrannt ſind (abgedr. bei Walch XXI, 45.) begleitete, dann auch in dem unübertrefflichen heroiſchen Liede, durch welches er ihren Märtyrertod verherrlichte. Dieſes Lied, welches ſich auch in lateiniſcher und holländiſcher Überſetzung im 5ten Theile von Kiſts und Royaards kirchenhiſt. Archiv S. 463 ff. findet, beginnt mit den Worten:

Ein neues Lied wir heben an,
Das walt' Gott, unſer Herre!

Geiſtliche und angeſehene Männer zu Gröningen, Herm. Abring, J. Alb. Timmermann, Gerh. Piſtoris und Nicol. Lesdorp, disputirten im J. 1525 feierlich mit den Dominikanern über die Gewalt des Papſtes und die Einrichtungen der katholiſchen Kirche [1]); der Rechtsgelehrte Corn. Honius und Wilh. Gnapheus, Rector der Schule im Haag, unterzogen ſich als

---

und ſchließt, nachdem es die Geſchichte des Martyrerthums in den Hauptmomenten erzählt, mit folgenden großartigen Strophen:

Die Aſchen will nicht laſſen ab;
Sie ſtäubt in allen Landen.
Hie hilft kein Bach, Loch, Grub' noch Grab;
Sie macht den Feind zu Schanden.
Die er im Leben durch den Mord
Zu ſchweigen hat gedrungen,
Die muß er todt an allem Ort,
Mit aller Stimm und Zungen
Gar fröhlich laſſen ſingen.

* * *

Noch laſſen ſie ihr Lügen nicht,
Den großen Mord zu ſchmücken,
Sie geben für ein falſch Gericht,
Ihr G'wiſſen thut ſie drücken.
Die Heil'gen Gott's auch nach dem Tod
Von ihn'n geläſtert werden;
Sie ſagen, in der letzten Noth
Die Knaben noch auf Erden
Sich ſollen haben umkehret.

* * *

Die laß' man lügen immerhin;
Sie habens keinen Frommen.
Wir ſollen danken Gott darin;
Sein Wort iſt wiederkommen.
Der Sommer iſt hart für der Thür,
Der Winter iſt vergangen,
Die zarten Blümlin gehn herfür:
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden.

1) Gerdes a. a. O. S. 32 und 33.

Freunde der Reformation der Gefangenſchaft [1]); kurz aller Orten, ganz beſonders aber da, wo Grapheus lebte, zu Antwerpen, brach der vorhandene Zündſtoff in Flammen aus. Aber von unſerm Grapheus hört man nun bei allem dieſem nichts mehr. Nicht, als ob er ſeine Überzeugungen ganz zurückgehalten hätte, im Gegentheil, es geht aus einem Briefe von Erasmus an ihn hervor, daß er auch in der ſpäteren Zeit des Lebens wegen ſeiner freieren Geſinnung Verationen zu erdulden und mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte, aber frei und offen als Bekenner reformatoriſcher Lehren und als entſchiedener Kämpfer dafür macht ſich Grapheus nicht wieder bemerklich.

In Zeiten großer Bewegungen und raſcher Umgeſtaltungen haben manche Perſonen eine Miſſion, die ſich nur auf einen, oft kurzen, Zeitraum ihres Lebens beſchränkt; wenn ſie dieſe erfüllt haben, treten ſie als eingreifende Kräfte zurück; ſie können noch leben, aber für die Geſchichte ſind ſie todt, und in ihrem eigenen Inneren fühlen ſie ſich auch meiſt unglücklich. So war es im Großen mit Erasmus ſelbſt, ſo im Kleinen mit Grapheus. Erasmus, weltgeſchichtlich beſtimmt, die der Reformation vorangehende wiſſenſchaftliche und kirchliche Aufklärung zu bewirken, ſah ſich, als die Stunde der Entſcheidung ſelbſt geſchlagen hatte, nicht mehr an ſeiner Stelle, er konnte nicht mit voller Seele zuſtimmen und ebenſo wenig widerſprechen, und mußte, obwohl er fortwährend als der geiſtreichſte und gelehrteſte Mann thätig war, doch mit innerſtem Unbehagen die Rolle der eigentlichen geſchichtlichen Bewegung an den, ihm ſo barbariſch erſcheinenden, Luther und ſeine Genoſſen abtreten. Ebenſo ſchien auch, im kleineren Maaßſtabe, Grapheus nur die Beſtimmung zu haben, den bisher unbekannten reformatoriſchen Goch ins Leben einzuführen und in einer zukunftſchwangeren Zeit die erſten Funken des Lichtes in ſeinem Vaterlande zu entzünden. Dieß thut er mit hoher Freudigkeit und Begeiſterung; aber nun wird die Einheit ſeines Weſens durch rohe Gewalt, über die er

1) Ebendaſ. S. 33 — 35.

nicht innerlich Herr werden kann, gebrochen; Andere lösen ihn ab, und von da an ist er nur eine literärische Erscheinung. Wir haben daher weiter nichts mehr von ihm zu erwähnen, als sein Verhältniß zu Erasmus und seine schriftstellerische Thätigkeit.

Grapheus war, wir wissen nicht bestimmt, ob unmittelbar nach dem Wiederrufe, oder einige Zeit nachher, seiner Haft entlassen worden. Er kehrte zu seiner Familie und zu seiner bürgerlichen Thätigkeit zurück. Aber auch die letztere scheint durch seine Verfolgung einen Stoß erlitten zu haben: er hatte mit Widersachern und, in der letztern Zeit seines Lebens wenigstens, wie aus einer Äußerung des Erasmus hervorgeht, auch mit Noth zu kämpfen. Um so schöner war die Theilnahme des Erasmus an ihm. Im J. 1529 schrieb Erasmus von Basel aus folgenden, in mehreren Beziehungen characteristischen, Brief [1]) an Grapheus: „Gerne, mein theuerster Cornelius, hätte ich deinem Wunsche durch Herausgabe deines Gedichtes entsprochen, wenn mich nicht zweierlei davon abgemahnt hätte. Erstlich schien mir nicht soviel poetische Ader darin zu seyn, daß ich glauben konnte, es werde dir dadurch viel Ehre zuwachsen. Sodann fand sich darin nicht Weniges, was die feindselige Stimmung [2]) gegen dich vermehrt haben würde, und das schien mir nicht vortheilhaft für deine Verhältnisse, besonders beim gegenwärtigen Stande der Dinge. Deine Lage macht mir, obwohl ich selbst sehr angefochten bin, große Bekümmerniß; aber, was von Gott verhängt wird, muß man, wie ich glaube, mit muthigem Sinn ertragen. Die Gottvergessenheit [3]) hat diesen Sturm hervorgerufen, aber mir scheint ein anderes Geschlecht von Mönchen nachzuwachsen, noch schlimmer als das frühere, und auf

1) Epistolar. Des. *Erasmi*, Ph. Melanchthonis, Thom. Mori et Lud. Vivis, Londin. MDCXLII. Lib. XX. Ep. 106. p. 1058. Der Brief ist datirt Basil. Non. Mart. MDXXIX.

2) invidiam. Dieß deutet doch bestimmt genug an, daß das Gedicht freisinnige Überzeugungen aussprach.

3) improbitas.

beiden Seiten wird gewaltiger und merkwürdiger Unſinn getrieben [1]); auch ſehe ich kein Ende, wenn nicht der Herr als der einzige wahre Künſtler zwiſchen das Spiel eintritt und jenes feierliche Wort der Tragödien: vielgeſtaltig ſind die Dämonen [2]) — ausſpricht. Inzwiſchen ſcheint es mir das Rathſamſte, auf dem feſten Fels, der keinen Stürmen weichet, Fuß zu faſſen, bis dieſe Aufregung ſich beruhigt. Ein gutes Gewiſſen iſt ſich ſelbſt ein großer Troſt. Dazu würde ich auch dich einladen, wüßte ich nicht, daß du immer ein Mann von der reinſten Geſinnung geweſen. Der Herr läutert in dieſem Ofen ſein Gold, auf daß es ganz rein werde. Wäre ich in deiner Nähe, ich würde mit Freuden dir und deinem Bruder in Allem zu Dienſten ſeyn. So aber ſehe ich nicht, was ich thun könnte; und welche Verwirrung auch hier bei uns herrſche, hat dir wohl das Gerücht ſchon längſt verkündigt. Ich wünſche, daß es dir mit allen den Deinen recht wohl gehe." Die bedeutſamſte Stelle in dieſem Schreiben, wo der Briefſteller von dem Unſinn beider Parteien und der neu aufgekommenen Art von Mönchen ſpricht, kann ich im Munde des Erasmus im J. 1529 nicht wohl anders als auf die Reformation beziehen, die er dann auch, was er überhaupt mehrfach thut, als eine, noch nicht zu Ende geſpielte, den Deus ex machina erwartende, Tragödie bezeichnen würde. Unter dieſer Vorausſetzung würde er unter dem neuen Geſchlechte der Mönche die Reformatoren ſelbſt und ihre Anhänger verſtehen, und dieſe Mönche nennen, natürlich nicht im gewöhnlichen Sinne, ſondern inſofern er von ihnen fürchtete oder glaubte, ſie könnten, wie früher die obſcurantiſtiſchen Mönche, eine Abneigung und Verachtung gegen das befördern, wofür Erasmus einzig lebte, gegen das Studium der klaſſiſchen Literatur und der humanen Wiſſenſchaften. Iſt dieſe Deutung richtig, ſo iſt kaum zu zweifeln, daß Erasmus bei Grapheus eine ähnliche Stimmung vorausſetzte, alſo eine mittlere Stellung zwiſchen den beiden großen, ſich bekämpfenden Parteien.

1) in utraque parte fortiter atque insigniter insanitur.

2) πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων.

Einen minder inhaltreichen Brief des berühmten Landsmannes an Grapheus haben wir, aus Freiburg datirt, vom J. 1534 [1]). Erasmus freut sich der Nachricht, die ihm ein gemeinsamer Freund gegeben, daß sich Grapheus „geistig und körperlich besser befinde und in günstigerer Lage sey." Dagegen klagt er selbst bitterlich über das Podogra, das er vielmehr Panagra [2]) nennen möchte, weil es ihm durch alle Glieder ziehe und seinem alten Körper so wenig Ruhe lasse, daß er bald aufgerieben seyn werde. Die Hauptabsicht des Briefes ist die Aufforderung, ihm einen treuen niederländischen Diener [3]) zu verschaffen: derselbe solle nicht jung, aber gesund, nicht abergläubisch und kein Sectirer seyn; Gelehrsamkeit werde nicht gefordert, aber Latein möge er verstehen und erträglich schreiben können. Den Abschluß des Geschäftes und die Bedingungen überläßt Erasmus vertrauensvoll dem Freunde, dem er sammt seiner Familie alles Erfreuliche wünscht und Sorge für seine Gesundheit empfiehlt.

Diese liebevolle Theilnahme bewahrte Erasmus dem Grapheus bis zum Tode. Am 12ten Februar 1536 machte Erasmus sein Testament. Darin verordnet er unter Anderm, das bei Eberhard Goclenius niedergelegte Geld solle in Brabant so vertheilt werden, wie er es noch näher bestimmen werde. Am Sonntage nach Ostern gab er seinem sehr vertrauten Freunde Conrad Goclenius [4]), einem ausgezeichneten Manne, welcher Lehrer des Lateinischen an dem Collegium trilingue in Löwen und zugleich ein genauer Freund des Grapheus war, in einem höchst merkwürdigen Schreiben [5]), dem zugleich ein Abriß seines

1) Dat. Frib. III. Id. Mart. in der angef. Ausg. Lib. XXX. Ep. 64. p. 1952 und 1953. Die Überschrift lautet: Eruditissimo viro Cornelio Grapheo.

2) Allweh, einen den ganzen Körper durchwühlenden Schmerz.

3) Einen Deutschen will Erasmus nicht mehr: die Deutschen seyen ein εὔδυνον γένος.

4) S. über ihn *Foppens* Biblioth. Belg. I, 189.

5) Dasselbe ist der mehrfach angeführten londoner Ausgabe der Briefe des

Lebens beigegeben war, Anweisung, wie das Geld zu vertheilen sey. Hier heißt es nun: „Fünfzig Goldgulden und sechsundvierzig rheinische Gulden nebst einem halben soll Cornelius Grapheus haben, von dem ich vermuthe, daß er sich in Noth befinde, ein Mann, der eines besseren Geschickes werth wäre[1])." Nicht lange nachher, am 12ten Juli 1536, starb Erasmus.

Grapheus lebte nach Erasmus Tode noch 22 Jahre. Er trat wiederhohlt als Schriftsteller auf, aber nicht mehr, wie es scheint, im engeren Sinn in der Theologie und in einer bestimmten Richtung, sondern in der Literatur im Allgemeinen[2]).

Erasmus vorangestellt. Ebendaselbst findet sich auch einige Blätter weiter das Testament.

1) Quinquaginta Floreni aurei et quadraginta sex Renenses cum dimidiato (sint) Cornelio *Grapheo*, quem suspicor *egere*, virum *dignum meliore fortuna*. Und weiterhin in dem nämlichen Briefe: Jussi, ut de mea pecunia numeres Ceratino Florenos aureos XXV. Id si factum est, *Graphei* summam sarciam ex ea pecunia, quae est Antverpiae.

2) Die Schriften des Grapheus sind zuerst aufgezählt in Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. p. 150 und 151. und darnach in *Foppens* Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. Grapheus scheint zuerst als Schriftsteller aufgetreten zu seyn im Jahre 1515, also 33 Jahre alt, mit der Exprobratio in Diocletianum pro Divo Pancratio, Lovan. ap. Theod. Martinum, zuletzt im Jahre 1550, also in seinem 68sten Jahre, mit einer Pompa Spectaculorum in susceptione Philippi II. Antverp. 1550. fol. Dazwischen liegen folgende Schriften: Conjugandi et Declinandi Regulae, Antverp. 1529. 8. — Conflagratio Templi D. Mariae Antverpiensis, versu heroico. Antv. ap. Joh. Grapheum, 1534. — Monstrum anabaptisticum, rei Christianae perniciem, 1535. — Sacrorum Bucolicorum Eclogae III, Antv. ap. J. Grapheum 1536. 8. — Descriptio Pacis inter Franciscum I. et Carolum V. Antv. ap. J. Coccium. 1540. 4. — Gratulatio Carolo V. Imp. pro reditu illius ex Hispania in Belgium (1520): item alteram pro reditu per medias Gallias (1540), Antv. exc. Coccius, 1540. 8. — Descriptio Senatus Antverpiani, a Carolo V. instituti, Antv. ap. Coccium, 1541. — Enchiridion Principis ac Magistratus Christiani, Colon. apud Cervicornum, 1541. — Paraphrasis Psalmi CXXIII. contra Mart. Rossemium, Antv. 1543. — Ohne Jahreszahl: Carmen Pastorale, quo Christi Nativitas describitur. — Querela proditi Christi, contra Turco-Christianos. — Colloquiorum Formulae, e Terentii Comoediis.

Er war Poet, Redner, Hiſtoriker, Sprachkenner, Muſiker [1]), und dieſe Intereſſen ſcheinen ihn nun wieder beherrſcht zu haben; wo ſeine Thätigkeit das religiöſe Gebiet berührte, geſchah es mehr in poetiſcher Weiſe, als um gewiſſen Tendenzen zu dienen. So blieb Grapheus ein anregender Geiſt, aber ſein theologiſcher Character war erloſchen und als Reformator war er, erasmiſch, hinter der Zeit zurückgeblieben. Er ſtarb, 76 Jahre alt, den 19ten December 1558 zu Antwerpen und wurde in der L. Frauenkirche an der Mittagsſeite beſtattet, da, wo er ſchon ſeiner vorangegangenen Gattin ein Grabmal bereitet hatte, welches nun auch ihn aufnahm [2]). Unter ſeinen Kindern war ein Sohn, Alexander Grapheus, der den Ruhm des Namens einigermaaßen erhielt. Derſelbe machte ſich auch als Dichter bekannt. Von Corn. Grapheus iſt auch ein Bildniß auf uns gekommen [3]). Dieſem gemäß muß er ein kräftiger Mann von derben Zügen geweſen ſeyn; er hatte eine ſtark hervortretende Naſe, große, feurige Augen, ſehr markirte, aber zum Theil vom Barte bedeckte, Lippen, eine hohe durchfurchte Stirne und dichtes lockiges Haar, welches, ziemlich kurz geſchnitten, den ganzen tüchtig gebauten Kopf bedeckte und in einem gleich dichten krauſen Barte ſich um Wangen und Kinn zog.

---

1) Er wird bei Andreä und Foppens Cantor eximius genannt.

2) Die Grabſchrift beider Ehegenoſſen, in welcher die Gattin als Matrona et prudentissima et pietatis cultrix eximia gerühmt wird, ſiehe bei *Foppens* Biblioth. Belg. I, 202.

3) Daſſelbe liegt mir in zwiefacher Form vor in *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. zwiſchen p. 200 und 201, und in *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 10 12 08 014 6